REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

P
2aOrQS
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-SIXIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1913

436224
6.6.45

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

DS
101
R45
t.66

http://www.archive.org/details/revuedestudesj66soci

NOÉ SANGARIOU

ÉTUDE SUR LE DÉLUGE EN PHRYGIE ET LE SYNCRÉTISME JUDÉO-PHRYGIEN

(SUITE [1])

Teste David cum Sibylla.

III

Quelles sont les raisons qui ont pu amener à placer à Apamée de Phrygie la montagne de l'Arche?

Par eux-mêmes, les vers de la Sibylle n'en suggèrent qu'une : l'antiquité de la Phrygie, présentée comme la première nourrice de l'humanité. C'est là une opinion fort ancienne. Il suffit de rappeler l'anecdote qu'Hérodote a probablement entendu raconter en Phrygie : les enfants élevés par Psammétique dans une cabane isolée font entendre pour premier cri : *bec*, *bec*, son dans lequel on reconnut le mot phrygien *békos*, « du pain ». On en conclut que les Phrygiens étaient le plus ancien peuple du monde [2]. A côté de cette anecdote, l'expression proverbiale, τὰ Ναννάκου « le temps de Nannakos », paraît avoir été prise au sens où nous disons « temps antédiluviens ». Cette expression nous amène ainsi à rechercher les vestiges d'une tradition phrygienne du Déluge. Nous verrons que, si les Phrygiens ne semblent pas partager l'idée sémitique d'un déluge général par la chute des eaux du ciel, ils paraissent avoir eu, dans la plupart des régions volcaniques de leur pays, des traditions d'un cataclysme causé par les eaux souterraines. On a

1. Voir *Revue*, t. LXV, p. 161.

2. Hérodote, II, 2. Cf. Aristoph., *Nuées*, 398 et scol. On sait pourtant qu'Hérodote lui-même et Xanthos le Lydien (Strabon, VII, 3, 8; XIV, 3, 29) ne font passer les Phrygiens en Asie qu'après la guerre de Troie, à l'époque de l'invasion cimmérienne d'après Arrien (*ap.* Eust., *ad Dion.* 322). On ne peut faire remonter leur invasion au XIIIe siècle que si l'on voit des Phrygiens dans les Mouski, dont le roi Mita entre en lutte avec Tiglat-Phalazar I.

déjà vu que ces traditions paraissent avoir influé sur le récit biblique dans l'arrangement qu'en donne la Sibylle : à côté des eaux du ciel et plus que par elles, le déluge est causé par l'envahissement des eaux souterraines jaillissant en trombes dévastatrices. De bonne heure, la légende de la ville engloutie semble s'être mêlée à ce thème en Phrygie, légende qui devait prêter singulièrement à des contaminations avec l'histoire de Sodome et de Gomorrhe. En tout cas, Apamée-Kélainai a été le théâtre d'une des plus vivaces d'entre ces traditions.

On rencontre d'abord quelques traces d'un mythe du déluge attachées à trois noms importants dans la tradition phrygienne : Dardanos, Ogygès et Nannakos.

Dardanos, l'éponyme de la tribu thraco-phrygienne des Dardaniens, paraît avoir été le héros d'une légende diluvienne. Il aurait été roi de Samothrace quand le déluge survint. Il se sauva en fabriquant avec des peaux une sorte d'outre, qu'il se passa autour du corps comme une ceinture de sauvetage [1]. Elle lui permit de surnager et d'aborder dans l'Ida, où il fonda Dardania [2].

Une autre version grecque du déluge, celle du déluge d'Ogygès, n'est pas non plus sans rapport avec la Phrygie. Du moins, les légendes mettent-elles Ogygès en relation avec l'Asie du Sud-Ouest. Il serait fils de Terméra ou de Terméros, éponyme de la ville carienne connue sous ces deux noms ; Ogygia, sa fille, aurait eu quatre fils de Trémilès, éponyme des Trémiles (ce nom indigène des Lyciens qui n'est probablement pas sans relation avec Terméros) ; et ces fils portent le nom d'autant de toponymes lyciens : Kragos, Pinaros, Tlos et Xanthos ; cette Ogygia passait, déjà chez Hellanikos, pour fille de Niobé [3].

Enfin, et surtout, à côté du rapprochement avec *Okéanos-Ogénos*, celui avec Gygès n'est pas moins séduisant. Gygès — *Gougou* en assyrien — a été classé par Kretschmer parmi les *Lallnamen :* ce serait le redoublement d'un simple *gu* ou *gou,* et le sens que

1. Lycophron, 72-85, avec les scholies de Tzetzes aux vers 29 et 73. Ne peut-on pas se demander si cette légende n'a pas pour origine une image de Dardanos portant l'outre à la façon du Marsyas de Rome (statue originaire d'Apamée, comme je l'ai montré dans *Klio*, 1913) ? On sait que les monuments assyriens représentent et qu'Hérodote décrit (I, 194) des outres gonflées d'air employées comme moyen de navigation sur l'Euphrate. Cf. H. de Villefosse, *Bull. arch.*, 1913, p. 116.

2. Denys d'Halicarnasse substitue à cette légende celle d'une migration de Dardanos, fuyant l'Arcadie inondée, à Samothrace, puis en Troade (*Ant.*, I, 61) ; Nonnos place un déluge de Dardanos après ceux de Deukalion et d'Ogygès (Dion, III, 204-19).

3. Hellanikos, *ap.* Schol. Eur. *Phoen.*, 159. Les autres textes sont indiqués dans l'art. *Ogygos* du *Lexikon* de Roscher, col. 683 et 688. A cet article ajoutez H. Ehrlich, *Rhein. Museum*, 1908, p. 636 : ὠγύγιον ὕδωρ aurait désigné d'abord l'*eau souterraine*.

les lexicographes attribuent à ce mot (γυγαὶ = τριπάτορες)[1] convient à cette division du mot ; ce serait la répétition d'une racine indiquant la paternité. On peut trouver une confirmation de cette interprétation dans la glose Ἀδαγυούς-θεός τις παρὰ Φρυξίν, ἑρμαφρόδιτος[2]. Ce nom me paraît, en effet, composé de celui de deux divinités, *Ada*, une Aphrodite phrygienne, et *Guès-Gnous*, dieu mâle dont on pourrait retrouver le nom dans celui du dieu de Mylasa, Osogôa ou Osogôs. Comme les Grecs mirent le trident et un crabe dans les mains d'Osogos, qu'ils racontaient l'histoire d'une vague apparaissant périodiquement dans son temple et qu'ils l'appelèrent Zénoposéidon, on peut voir en lui une divinité des eaux. De même, la légende de Gygès est liée au lac qui porte le même nom, la *Gygaié limné*, qui, chez Homère, est la patrie des Méoniens. Selon une légende bien connue, un tremblement de terre suivi d'une pluie diluvienne avait formé le lac, dans lequel Gygès serait descendu pour trouver son anneau merveilleux au doigt d'un cadavre colossal gisant dans le ventre d'un cheval de bronze[3]. Sans doute Gygès était-il, à l'origine, associé à la déesse de Koloé, dont le temple au bord du lac resta célèbre[4], renouvelé qu'il fut par les éléments iraniens et helléniques qui valurent à la *Mêter Koloénê* les noms d'Artémis Persique et d'Athéna *Gygaia*. Il y a donc lieu de croire que le dieu Gygès, ancêtre des Mermnades, avait déjà les traits d'un dieu des eaux. Or, on sait que ses descendants durent faire des travaux pour mettre Sardes à l'abri des débordements du lac Gygéen ; peut-être doit-on expliquer par ces débordements la disparition d'Hydé, la capitale de la Méonie homérique[5].

La légende que nous avons supposée pour le lac Gygée a laissé

1. Cf. Hésychius, Suidas, *s. v.*, et *Etym. Magn.* p. 768.

2. Hésychius, *s. v.* ; cf. Ἀδαμνεῖν· τὸ φιλεῖν. Καὶ Φρύγες τὸν φίλον ἀδάμνα λέγουσιν. Dans le gréco-cappadocien actuel, *bien aimée* se dit encore (ἀ)δαμασίτσα (doit-on penser au latin *adamare* ?). Il serait d'autant moins étonnant qu'Ada (la princesse carienne bien connue) ait porté un nom divin, qu'il en est de même de son frère Mausole — exactement Ma-ussôlos (Oso dans Osogôa doit être sans doute rapproché de Osas, Ossas, Ussos) — et de sa sœur Artémisia ; Hékatomnos et Idrieus, les deux autres noms qu'on rencontre dans cette dynastie, paraissent également tirés de noms de divinités cariennes. Le nom d'homme carien Idagugos est peut-être une variante d'Adaguous. Klausen (*Aeneas und die Penaten*, p. 126) rapproche Adaguous de ἀττηγός = *attagus*, qui serait le nom phrygien du bouc adopté par les Ioniens (Eust. *ad Od.*, IX, p. 1625 ; Arnob., V, 6), et par là, de Agdistis-Attis.

3. Platon, *Rep.*, II, p. 350 ; Cicéron, *De Off.*, III, 9, 38 ; Philostrate, *Heroica*, p. 659.

4. Hérodote, I, 93. L'Artémis de Koloé au sud-est du lac était dite par certains *Athêna Gygaia*. Le nom de Γύης ou Γύγης était également resté attaché à un géant, fils d'Ouranos et de Gê. Près du lac se trouve la région des *Arimoi*, qu'on disait brûlée par la foudre, Strabon, XIII, 626.

5. Sur Hydé, cf. Radet, *La Lydie des Mermnades*, p. 68.

des traces pour le lac Saloé. Dans une version que connaissaient déjà les anciens logographes Hellanikos et Phérécyde, en punition des crimes de Tantalos, sa capitale, Tantalis, passait pour avoir été engloutie dans un lac, où s'effondra la hauteur du Sipylos qui la portait[1]. On aurait vu encore, au temps de Pausanias, les vestiges de la ville au fond de l'eau[2]. Il y a lieu de chercher cette λίμνη Σαλόη, qu'on semble avoir appelée aussi λίμνη Τανταλίδου[3], au pied de la roche où était sculptée Niobé pleurant éternellement[4]. Ce n'est peut-être pas sans dessein que pour cette personnification de la force terrestre qui se manifeste dans les cimes neigeuses sa tête a été taillée sur un pan de roche où un suintement d'eaux souterraines a donné naissance à la légende des pleurs de Niobé[5]. Sœur ou fille de Tantalos selon la tradition phrygienne, fille ou épouse de Phoroneus, le premier homme, ou d'Inachos, né de l'Océan, d'après les légendes argiennes, Niobé, avec ses nombreux enfants et son peuple changé en pierre[6], peut fort bien avoir été l'héroïne d'une légende diluvienne. Son nom, qui paraît désigner une source neigeuse[7], permet de la rapprocher de notre Noé. Son culte per-

1. S. Reinach a montré que Tantale avait dû être représenté englouti par le même cataclysme : il s'enfonçait dans le lac cherchant en vain à se raccrocher à des branches d'arbre, tandis qu'un rocher menaçait de l'écraser ; telle serait l'origine des trois *supplices* prêtés à Tantale, cf. *Cultes, Mythes et Religions*, II, p 180. Le thème de la ville engloutie par un lac avait dû être amené de Thrace par les Phrygiens, puisqu'on le retrouve au lac Bistonis près d'Abdère, aux lacs Aphnitis et Askania sur la Propontide. On peut aussi rappeler cette notice de Stéphane de Byzance : Λόκοζος· πολίς Φρυγίας ἣν ὤχουν Θρᾶκες Λοκόζιοι· κατεκλύσθη δὲ ὡς Ξάνθος ὁ Λυδός, *FHG*, I, 37 6.

2. Pans., VII, 24, 13, avec la note de Frazer.

3. Sur les textes concernant ces deux lacs (Strabon, p. 58, 17 ; 571, 2 ; Pline, II, 205, et V, 117 ; Pausanias, II, 22, 3 ; V, 13, 7 ; VII, 24, 13, ; VIII, 17, 3), voir Weber, *Le Sipylos*, p. 9-19 ; Thraemer, *Pergamos*, p. 85-95.

4. Voir l'article *Niobe* par Enmann, dans le *Lexikon* de Roscher. Rappelons que Lewy (*Die Semitischen Fremdwerter im Griechischen*, p. 197 a voulu voir en Niobé, avec ses dix enfants tués d'un seul coup, une transposition de Job Ijjob, *vulgo* Hiob), qui perd en une seule fois sept fils et trois filles.

5. Le miracle de la « pierre qui pleure » est expliqué par une scholie à Soph., *El.*, 151 : le sculpteur avait amené du fond de chaque œil un filet d'eau dérivé d'une source Notons, pour montrer l'étroite parenté de toutes ces légendes, qu'une des filles de Niobé est généralement appelée Ogygie, une autre Néaria (cf. Noé-Noéria).

6. Déjà dans l'*Iliade*, XXIV, 610.

7. Hésychius : νίδα· χιόνα καὶ κρήνην. Quintus de Smyrne parle du Σιπύλῳ νιφόεντι. Source nommée Niobe à Argos, Pline, IV, 17 ; une autre, pétrifiante, à Magnésie du Sipyle, Hellanikos, Fr. 125. La tradition alexandrine, en faisant de Niobé une Pléiade ou une Hyade, jouait sans doute sur la légende de la Niobé rupestre « pleureuse ». A côté de la tradition ordinaire qui la montre changée en pierre, une autre la faisait changer en glace, *Schol. Il.*, XXIV, 602.

sistait en Cilicie au temps de l'apologiste Athénagoras et elle a pu prêter au christianisme anatolien quelques traits de sa « mère des douleurs[1] ».

Avec Nannakos — dont le nom suffit à évoquer un parèdre de Na-Noé et un doublet de Zeus Nineudios, — on arrive à une légende exclusivement phrygienne.

D'après Suidas et Stéphane de Byzance[2], on racontait qu'à Ikonion avait régné, un peu avant le déluge de Deukalion, un saint homme appelé Annakos ou Nannakos, qui l'avait prédit et avait occupé le trône pendant plus de trois cents ans. Le déluge survenu, c'est à Ikonion (Konia) qu'Athéna et Prométhée auraient modelé la nouvelle race d'hommes dans de l'argile humide, à qui les vents inspirèrent une âme : de ces *ikônes* viendrait le nom d'*Ikonion*. Sans doute, Lenormant et Babelon ont eu raison de remarquer la ressemblance de cet Annakos et du Hanoch biblique avec ses trois cents [soixante-cinq] ans de vie dans les voies du Seigneur. Mais la découverte des Mimes d'Herôdas a montré que la forme authentique du nom était Nannakos[3] et que le proverbe τὰ Ναννάκου κλαύσειν[4], — pour lequel Zénobios allègue, d'ailleurs, Hérôdas, — était déjà populaire au IIIe siècle av. J.-C. « Nannakos, dit le parœmiographe, était un roi des Phrygiens avant les temps de Deukalion. Prévoyant le cataclysme menaçant, il rassembla tout son peuple dans les sanctuaires et se prît à implorer les dieux en versant des torrents de larmes[5] ». Stéphane de Byzance ajoute les

1. On sait, par l'apologiste Athénagoras, que les Ciliciens de son temps adoraient Niobé comme déesse. Cf. Maass, *Neue Jahrbücher*, 1910.

2. S. *v.* Ἰκόνιον. Comme dans la légende de Marsyas, Athéna a certainement remplacé ici Cybèle ou une de ses hypostases et Prométhée Attis, avec qui il fut confondu à titre de premier homme, notamment par les Gnostiques.

3. Pour le suffixe, cf. Dipsakos, héros bithynien, Lampsakos, éponyme de la ville du même nom. Des noms sémitiques à suffixe semblable, comme Thapsakos, devaient faciliter le travail d'assimilation de Nannakos à Hénoch.

4. Hérôdas, Mime III, 10. On connaît précisément à Kos, vers l'époque où y écrivit Hérôdas, des personnages nommés Nannakos, Paton-Hicks, *Inscr. of Cos*, 10, 51 et 160 (d'autres, à Délos, sont des artisans phrygiens, *IG.*, XI, 2, 144 et 219 ; cf. un Nannakos à Athènes au IIe siècle, Nachmanson, *Att. Hist. Inschr.* n° 9) et il est bon de rappeler que Bérose a travaillé à Kos.

5. Zénobios, VI, 10, d'après Hermogénès (*F H G*, III, p. 524). L'expression τὰ Ναννάκου était peut-être prise dans le même sens que τὰ ὠγύγια κακὰ (Suidas et Photius *s. v.* ; *Paroemiogr. Gr.* I, append. 5, 42. p. 406). C. Muller voit, dans cet Hermogénès, Hermogènes de Tarse, rhéteur contemporain de Marc Aurèle ; mais Radermacher ne lui attribue aucun Περὶ Φρυγίας dans l'art. qu'il lui consacre dans le Pauly-Wissowa. Il vaut mieux penser au médecin Hermogènes de Smyrne, qui vécut au IIe s. et qui peut être identique au médecin d'Hadrien. La liste de ses œuvres, fournie par une inscription métrique (CIG, 3311 ; Kaibel, 305), comprend notamment des Ἀσίας κτίσεις

trois cents ans qu'aurait régnés Nannakos avec l'oracle qui révèle que le déluge suivrait la mort du roi et localise la légende à Ikonion ; une autre tradition parle de Pessinonte [1], où le bain rituel de l'idole de la *Magna Mater* dans le Sangarios peut être interprété comme destiné à attirer la pluie. L'oracle était, sans doute, attribué à la déesse ou, comme on le verra, à la Sibylle, sa prophétesse.

Il est évident que Nannakos est un dieu déchu dont on a fait un roi légendaire. Il n'est pas moins manifeste qu'il a pu avoir pour parèdre la déesse Nanas que nous avons appris à connaître comme fille de Sangarios à Pessinonte, tout comme Nineudios a pour parèdre Ninoé à Aphrodisias. Nineudios et Nannakos sont des formes phrygiennes de ce que les Grecs expriment dans le vocable Naos ou Naios du Zeus de Dodone. C'est donc comme dieu des eaux que Nannakos a été associé au déluge. Quant aux trois cents ans qu'aurait duré son règne, on a vu que ce trait, emprunté à l'Hénoch biblique, n'est pas attesté avant l'époque d'Hadrien [2]. A cette époque, on a des preuves documentaires de la présence de prosélytes juifs et chrétiens à Ikonion [3]. On peut ainsi leur attribuer ces traits nouveaux introduits dans la légende. Ils n'y ont peut-être été amenés que par la ressemblance des noms : Hénoch paraît

et des Ἀσίας σταϊασμοί, dont un livre peut avoir été un Περὶ Φρυγίας. Des trois fragments réunis par C. Muller à celui qui concerne Nannakos (2), un (4) se rapporte à une plante aphrodisiaque, deux aux étymologies des noms de Sangarios (d'un Σάγγας qui s'y serait jeté pour avoir commis un sacrilège envers Cybèle, cf. t. LXV, p. 164) et d'Aizanoi, dont il dit que le nom ancien serait Ἐξουάνουν, signifiant ἐχιναλώπηξ (avec une curieuse distinction entre les dieux et les démons où l'on sent l'influence judéo-chrétienne). Cela porte à croire que, bien que Stéphane de Byzance ne le cite pas comme source, c'est à cet Hermogènes qu'il emprunte les traits judaïsants des 300 ans de vie et de l'homme modelé avec de l'argile humide.

1. Le ms. Bodleianus de Zénobios, *loc. cit.* Peut-être une autre trace de syncrétisme gréco-phrygien opérant sur les mêmes données doit-elle se voir dans le passage où Valère Maxime (VIII, 13 *ext.* 7) parle d'un *rex Latmiorum* qui aurait régné 800 ans, sur la foi du *Périple* d'un Xénophon. Ne s'agirait-il pas d'une légende du Latmos en Phrygie rapportée par ce Xénophon qui écrivit sur la Syrie un livre dont Alexandre Polyhistor s'est servi? (*F. H. G.*, III, 228-32).

2. Si certains morceaux du livre d'Hénoch remontent aux environs de 110 et de 40 av. J.-C., la traduction grecque n'est pas nécessairement antérieure au début du IIe s. ap. Les citations les plus anciennes qui en sont faites se trouvent dans les épîtres de Jude et de Barnabé et dans Irénée, soit vers le milieu du IIe s. ap. Cette traduction peut donc être contemporaine d'Hermogènes de Smyrne, qui aurait enrichi son Nannakos de ce trait emprunté au Hénoch judéo-chrétien.

3. Pour la communauté chrétienne du IIe s., voir à propos de la légende ikonienne de sainte Thékla, dont le culte semble précisément avoir recouvert en Cilicie celui de Noé-Niobé (cf., p. 5, n° 1), Ramsay, *The church in the Roman Empire*, p. 423. Le fait que saint Paul vint à Ikonion suffit à attester l'existence d'une communauté juive (Voir notre 3e article).

avoir rempli le rôle dévolu plus tard à Noé dans une tradition qui est encore présente à l'esprit de l'auteur du Livre d'Hénoch, et les Announaki ont une place dans la légende babylonienne du Déluge.

***

Maintenant que l'existence d'une tradition phrygienne du Déluge est hors de doute, nous pouvons passer aux versions localisées dans la région qui nous intéresse particulièrement ici : celle de la haute vallée du Méandre et de son affluent, le Lykos.

Là, comme au Sipyle, le caractère volcanique qui a valu à une partie de la région le nom de *Brûlée*, — *Phrygia Katakékauméné* ou *Combusta*, — paraît avoir amené la localisation d'une légende d'inondation et d'engouffrement des eaux. Nous en trouvons des traces à Hiérapolis [1]. Elle doit d'avoir été la « ville sainte » de la tribu phrygienne des *Hydréleitai* — dont le centre politique était Hydréla ou Kydrara, où Xerxès s'arrêta avant de passer le Méandre, — à deux phénomènes naturels qu'explique la nature volcanique du sol : les eaux chaudes chargées de calcaire qui naissent sur le plateau où elles ont enseveli à mi-hauteur les ruines de la ville et d'où elles se précipitent, par une grandiose cascade, dans la vallée du Lykos, — une faille par où s'échappaient des vapeurs méphitiques. Le temple était établi sur ce *ploutônion* : tandis que tout ce qu'on y plongeait périssait, des prêtres eunuques, seuls, pouvaient, encore au temps de Strabon et de Pline, s'y engager impunément. Dans l'espèce d'*adyton* où s'ouvrait ce soupirail des enfers, on paraît avoir adoré un grand serpent femelle que les textes grecs appellent *Échidna* et qui avait même valu à la ville le surnom d'*Ophiorumé* « force des serpents ». A l'époque classique, ce serpent, premier objet du culte, maintenant relégué au fond de la grotte, avait cédé le temple à la Déesse-mère, adorée sous le nom de Létô avec tous les attributs ordinaires de Cybèle. Le dieu à la bipenne, qui lui avait été associé de longue date, probablement Mên Lairbênos pour les indigènes, était devenu Apollon ; il était vénéré sous le vocable d'*Archégétès* — comme maître et ancêtre

1. Je résume ici les faits dispersés dans le chap. III des *Cities and Bishoprics of Phrygia* de Ramsay et dans le volume de Cichorius-Judeich-Humann, *Hierapolis* (Ergänzungsheft du *Jahrbuch*) et dans deux articles de Leo Weber, *Philologus*, 1910, p. 178-232, et *Journal Intern. d'Archéologie numismatique*, XIV (1912), p. 65-118. Sur l'aspect d'Hiérapolis, voir les pages évocatrices de F. Sartiaux, *Villes morte d'Asie Mineure*, 1911. Je parle également *de visu* pour toute cette région.

de la cité, — et sous celui de *Pytholktonos*, par application sans doute de la légende delphienne où l'Apollon, qui avait remplacé comme ici le culte de la Terre adorée sous forme de serpent, passait pour avoir tué ce python [1].

Le Ploutônion avait disparu au temps d'Ammien Marcellin. On doit sans doute attribuer sa disparition au grand tremblement de terre de 64-5, qui détruisit Hiérapolis de fond en comble et dont l'écho se retrouve dans les Livres Sibyllins [2]. Des légendes ont dû bientôt se développer dans le peuple autour de la fermeture de cette bouche du monde souterrain. La version des païens a disparu; mais, à travers celle des chrétiens, on croit pouvoir en retrouver quelques traits.

Cette version nous est conservée dans les Actes apocryphes de Philippe [3]. On remarquera que cet apôtre de la Phrygie, dont on faisait un disciple de saint Jean, passait pour né à Hiérapolis, où l'on vénérait sa tombe et celle de son père du temps d'Eusèbe. La façon dont est rapportée la destruction du temple de l'Échidna montre une exacte connaissance des lieux et des coutumes locales : ainsi, avant que la malédiction de l'apôtre supplicié ne précipite le temple dans le gouffre qui se referme au-dessus, on voit les prêtres se plaindre de ce que la seule présence de l'apôtre dans le temple a fait périr l'Échidna et les petits serpents, ses fils. Que deviendront-ils, maintenant qu'est vide l'autel sur lequel on posait le vin sacré qui assoupissait l'Échidna? Joignez à cette plainte si précise l'existence d'un vin renommé à Hiérapolis [4] et mettez en regard que l'hôte de Philippe s'appelle *Stachys* — l'épi ou la grappe — et que de son sang naît une vigne dont tous les nouveaux convertis doivent boire le vin, — et n'entrevoit-on pas un second élément païen venir s'associer à celui qu'indique le nom même du saint? Comme le nom de Philippos a pu recouvrir le culte de Lairbênos, le héros cavalier, la légende de la vigne née de son sang fait penser à l'amandier qui naît du sang d'Attis. En tout cas, une

1. La fusion peut avoir été ancienne. Il suffit de rappeler un fait qui montre la popularité de l'Apollon Pythien dans le royaume de ce Crésus qui lui avait envoyé de si riches présents : le richissime Lydien qui donne, à Kélainai, l'hospitalité à Xerxès s'appelle Pythios, fils d'Atys. Cf. Pythios, fils de Crésus. C'est donc dès cette époque que Mên-Attis commence à se fondre avec Apollon, et sa mère Létô avec Cybèle.

2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 31, 4 ; Orose, VII, 7 ; Syncelle, p. 636.

3. Publiés dans les *Acta Apostolorum Apocrypha* de A. Lipsius et M. Bonnet, II, 2, p. 41.

4. Vitruve, VIII, 3, et les nombreuses monnaies d'Hiérapolis au type de Dionysos. Comme saint Philippe a dû se substituer à une divinité aux sources chaudes d'Hiérapolis, l'évêque Aberkios d'Hiérapolis y est devenu le saint guérisseur des sources chaudes locales (Ramsay, *Cities*, p. 713).

légende locale d'inondation, liée à des mouvements sismiques [1], paraît attestée pour Hiérapolis comme pour sa voisine Laodicée : « Malheureuse Laodicée, s'écrie la Sibylle, un tremblement de terre te ruinera [2]. »

La légende des eaux dévastatrices s'est perpétuée dans cette région. Ainsi, elle a contribué au culte de saint Michel de Khônai, si florissant au IXe siècle que Khônai devint archevêché et métropole, bien que la ville fût réduite à une place forte qui, d'un éperon du Kadmos, dominait l'entrée de la gorge du Lykos et les ruines de Kolossai et de Laodicée [3]. L'église de Saint-Michel se trouvait sur la rive Nord de la rivière, au-dessus de la gorge. On racontait qu'en ce lieu, dit Kérétapa [4], les apôtres Jean et Philippe, venant d'Hiérapolis, avaient fait sourdre une fontaine guérisseuse; les païens essayent de détruire l'*ayasma* en y jetant les eaux du Chrysès [5] ; mais la rivière, pour éviter le sacrilège, se divise en deux bras; alors les païens canalisent vers la fontaine sainte le Lykokapros et le Kouphos ; l'*ayasma* allait être atteint et tout le pays inondé quand saint Michel, du tranchant de son épée, lui ouvrit son passage actuel avec un bruit de tremblement de terre.

On comprend la légende quand on a traversé la gorge, qui s'allonge sur environ 7 kilomètres, dominée par des roches à pic de 50 à 60 pieds qui, parfois, ne laissent aux trois cours d'eau qui y mêlent leurs eaux qu'un lit de trois pieds de large. L'un de ces cours d'eau, l'Ak-Sou, a des eaux calcifiantes comme celles d'Hiérapolis; elles forment des stalagmites, et, à un endroit, le Lykos passe ainsi sous une arche naturelle. Ce phénomène, ajouté aux tremblements de terre, a pu fort bien menacer une fois de boucher la gorge et d'inonder la vallée de Kolossai. D'ailleurs, la légende, que nous ne possédons que sous sa forme chrétienne, peut être très ancienne : Hérodote [6] montre le Lykos, après Kolossai, s'engouf-

1. Pour les tremblements de terre en Asie, les théories savantes et les croyances populaires qui s'y rattachent, voir W. Capelle, *Neue Jahrbücher*, 1908, 603-33.

2. Cf. Renan, *L'Antechrist*, p. 328.

3. Cf. Bonnet, *Narratio de Miraculo Chonis patrato* (Paris, 1890). Je ne connais cette publication que par W. Ramsay, *The church in the roman Empire before 170* (6e éd. 1900, ch. XIX).

4. Les formes varient : Κερέταπα, Καιρέταπα (l'archange aurait *salué* le *lieu* du miracle : Χαῖρε, τόπε). La forme primitive était sans doute *Karataba* ; ce me paraîtrait un nom de lieu très vraisemblable dans cette région où l'on connaît d'un côté Karoura, de l'autre Tabai (*taba* signifierait *pierre* en carien, Stéph. Byz., *s. v.* ; *FHG*, IV, 311, 9).

5. Ramsay a rapproché ce Chrysès du Chrysorrhoas, nom du cours d'eau sacré d'Hiérapolis sur les monnaies. Les ruines de l'église de Saint-Michel seraient effectivement entourées par deux bras d'un cours d'eau, dont l'un artificiel.

6. Hérodote, VII, 30.

frant dans une faille pour reparaître cinq stades plus loin ; Strabon parle de son cours « à plusieurs reprises souterrain qui prouve à quel point le terrain y est perforé et propice aux tremblements de terre[1] », et *Khonai* semble précisément signifier les *tunnels*[2]. L'idée d'une gorge ouverte par l'arme d'un dieu pour laisser s'écouler les eaux d'un déluge menaçant est connue dans la version thessalienne du déluge de Deukalion. Poséidon aurait frayé un chemin aux eaux en ouvrant la vallée de Tempé d'un coup de son trident ; nous retrouverons, en Arménie, Jason ouvrant de même la voie à l'Araxe.

***

De toutes les villes de la région, aucune n'était mieux prédestinée par la nature que Kélainai à voir se former une légende diluvienne. Dans sa plaine cinq rivières prennent leur source : le Méandre et ses quatre premiers affluents, Marsyas, Obrimas, Orgas et Therma. Le Méandre et le Marsyas paraissent tenir leurs eaux du lac Aulokrène ou Aurokrène ; elles y disparaissent dans deux *duden* que les anciens semblent avoir appelés *le Pleureur* et *le Rieur*, pour reparaître, le Méandre dans un étang du plateau où s'étendait le « Paradis » des rois de Perse, le Marsyas au pied

1. Strabon, XII, 8, 16. Weber a contesté le témoignage d'Hérodote (*Ath. Mitt.*, 1891, p. 195 et Ramsay, *Cities and Bishoprics*, p. 210, en se ralliant à son opinion, a proposé d'interpréter le texte de Strabon de façon à ce qu'il s'applique, non à la gorge du Lykos, mais à sa résurgence. Une croyance encore générale dans la région voudrait que le Lykos naquît du lac Hadji-Tuz-Geul (remarquer ce nom qui signifie : *saint lac salé* et voir p. 12.), le *Lacus Sanaus* de Pline. Son nom lui vient de l'Ἀναύα d'Hérodote, *Sanaos* des listes épiscopales (La forme correcte est sans doute Anava, composé de l'Ana d'Anaia-Anaitis et du digamma phrygien ; son évêque se dit, en effet, parfois *Sanabensis*). Le Lykos disparaîtrait au sortir du lac pour reparaître, de 10 à 15 km. plus loin, dans un lagon (le *duden* de Kodja-Bash). Mais un pareil phénomène, qui, au reste, paraît se reproduire pour les sources du Méandre (on sait d'ailleurs que le Lykos fut appelé, plus tard, Petit-Méandre), n'est guère de nature à frapper assez l'imagination pour qu'il soit venu aux oreilles d'Hérodote et qu'une légende en soit née ; il fallait aussi que cette « perte » du Lykos eût atteint une véritable célébrité pour que Pline, II, 225, le cite comme l'un des trois fleuves connus par ce phénomène ; il cite également la rivière pétrifiante de Kolossai, XXXI, 20.

2. Hamilton (*Asia Minor*, I, 1842, p. 512) a relevé une expression de l'historien byzantin Curopalates (p. 652) : parlant de la gorge du Lykos, il ajoute ἐν ᾧπερ οἱ παρρέοντες ποταμοὶ ἐκεῖσε χωνευόμενοι. Il en résulte : 1° que, au xe siècle, le lit que le Lykos s'était frayé à travers la gorge n'était pas encore partout à ciel ouvert ; 2° que le nom de Khônai n'a été attribué à la forteresse dominant l'entrée de la gorge que parce que c'était le nom donné, à l'époque byzantine, à l'église de Saint-Michel *des Tunnels* et à l'agglomération qui l'entourait, dont le nom est resté *Chonos*.

de l'Acropole, d'où il se précipite avec une force telle qu'elle lui a valu le nom de *Katarrhaktès;* le Méandre est rejoint, avant le Marsyas, par l'Orgas, dont le cours paisible s'oppose à l'impétuosité du Marsyas, et par l'Obrimas, plus torrentueux ; après le Marsyas, par les eaux chaudes qui ont donné leur nom au Therma. Autour de ces cours d'eau, on entrevoit que légendes et cultes se pressaient : sacrifices faits au Méandre et au Marsyas en jetant des offrandes dans le gouffre commun où ils s'enfoncent à la sortie de l'Aulokrène ; ce lac même, dont le nom indigène d'*Aurokra* devint Αὐλοκρηνή pour en faire le théâtre du concours d'Apollon et de Marsyas et dont les roseaux émettaient un son mélodieux ; le platane où Marsyas avait été écorché ; la peau de Marsyas conservée dans la grotte d'où s'élançait le torrent de ce nom et frémissant au son de la double flûte ; les légendes d'Olympos, fils de Marsyas, et des deux fils de Midas, Lityersès et Anchouros ; les deux sources du Klaiôn et du Gélôn, dont les noms étaient sans doute en rapport avec la légende de Marsyas et où les indigènes voient toujours la vraie origine du Méandre. Aujourd'hui encore, une source voisine de celle du Marsyas, qui fournit l'eau potable aux habitants, a été appelée en reconnaissance « Hudaverdi », dieu-donnée [1].

Tous ces cours d'eau étaient si réputés que Dion Chrysostome, parlant à Apamée, félicite ses habitants de ce que « les plus grands et les plus abondants des fleuves y ont leurs sources [2] ».

Le caractère particulier de ces fleuves, les grottes d'où ils sourdent, les pertes où ils s'enfoncent sous terre, la chaleur de certains, la fraîcheur des autres, — tout cela était de nature à les faire mettre en communication avec le monde souterrain. S'il n'y a pas eu à Apamée de Charônion tel que celui qu'on a vu à Hiérapolis et comme les anciens en montraient d'autres dans la même région, près de Nysa du Méandre et à Karoura près de Laodicée, il est probable que Kélainai a eu aussi sa faille profonde qui passait pour une bouche des enfers. La nature volcanique de la région, qui a amené les Grecs à interpréter Kélainai par *sombre* et à placer à tort la ville dans la Phrygie *noire* — on a retrouvé cette confusion dans les vers de la Sibylle —, cette nature ne s'était que trop violemment manifestée à eux pour ne pas devenir objet de légendes

1. Pour tous ces faits, voir Ramsay, *op. cit.*, p. 397-415 et 450-53. Je signale un texte oublié par Ramsay, où la chute du Marsyas dans le Méandre est comparée à une des cataractes du Nil : Philostr., *Vita Apoll.*, VI, 26.

2. Dion Chrys., *Or.* 35 (II, p. 68 Reiske) : τῶν ποταμῶν οἱ μέγιστοι καὶ πολυωφελέστατοι τὴν ἀρχὴν ἐνθενδε ἔχουσιν.

et de cultes. C'est le tremblement de terre du temps d'Alexandre qui ruina assez la ville pour qu'Antiochos Ier pût la reconstruire sous le nom d'Apamée ; c'est encore celui pour lequel Mithridate avait donné cent talents à la ville [1]. Combien ce dernier cataclysme avait frappé les imaginations, c'est ce qu'on voit par la description qu'en donne Nicolas de Damas : « Des lacs apparurent là où il n'y en avait jamais eu, des fleuves et des sources furent ouverts par l'ébranlement, d'autres, en nombre, disparurent et tant d'eau, si salée et amère, inonda le pays, qu'il fut tout couvert d'huîtres et de tous les poissons qui sont propres à la mer [2]. » Puisque, à quarante ans de distance à peine, la légende s'est déjà emparée de l'histoire — car on reconnaît ici le thème de la vague d'eau de mer qu'on rencontre aux temples de Mylasa et d'Hiérapolis [3] — à plus forte raison la légende a-t-elle pu s'emparer des inondations anciennes pour en faire un déluge. Dans les nombreux passages où les Livres Sibyllins décrivent « la terre secouée par la main de l'Éternel », on sent l'influence de la terreur que de pareilles secousses sismiques ont inspirée aux Juifs de Phrygie. Peut-être est-ce à la perte du Méandre et au cataclysme d'Apamée que pense la Sibylle quand elle prophétise : « Les villes des Cariens qui dressent leurs superbes citatelles au bord des eaux du Méandre périront par la famine, quand le Méandre cachera sous terre son eau profonde [4]. »

Une ville où les eaux jaillissantes et les tremblements de terre jouaient un pareil rôle devait avoir sa légende du déluge. Nous pourrions la supposer. Mais nous n'y sommes pas réduits. Un texte, qui n'aurait pas dû échapper à nos prédécesseurs, nous en a conservé un souvenir très net [5]. Midas régnait à Kélainai

1. Strabon, XII, 8, 18.

2. Nicolas de Damas (cité par Athénée, VIII, p. 332, *FHG*, III, 416. Strabon et Nicolas ont pour source Posidonios, contemporain du cataclysme.

3. Sur la légende de la vague d'eau infernale, cf. Gruppe, *Archiv für Religionsgeschichte*, 1911. Pour Mylasa, cf. plus haut, p. 3 ; pour Hierapolis de Syrie, plus bas, p. 36.

4. Peut-être s'agit-il de la famine que Galien (VII, 739 K.) décrit au début du règne de Marc Aurèle. Cf. Keil-Premerstein, *Reise in Lydien*, II, p. 16.

5. Ce récit est emprunté au livre II des *Métamorphoses* de Kallisthènes (sans doute Kallisthènes de Sybaris, auteur de *Galatika*, dont un fr. relatif à la bataille livrée à Boosséphales entre Attalos II et Prusias II fixe l'époque et porte à croire qu'il a travaillé à Pergame ; il fut une des sources de Timagène). Il est donné comme tel par Plutarque, *Parall. Min.*, 5, p. 377 Didot, et par Stobée, *Floril.*, VII, 69 (ce passage est reproduit comme fr. 45 de Kallisthenès dans les *Scriptores Alexandri Magni* de Didot).

quand Zeus Idaios[1] y ouvrit un abîme plein d'eau bouillonnante où s'engouffrèrent la plupart des maisons avec leurs habitants. Un oracle révéla au roi que l'abîme se comblerait s'il y précipitait ce qu'il y avait de plus précieux pour l'homme. On eut beau y jeter de l'or, de l'argent et des bijoux, l'abîme restait béant. C'est alors qu'Anchouros[2], fils de Midas, résolut de s'y précipiter, ayant compris l'oracle : nul bien plus précieux pour l'homme que la vie. Aussi, après avoir embrassé son père et sa femme Timothéa[3], il se jeta à cheval, d'un bond, dans l'abîme. La terre, aussitôt, se referma. Midas fit dresser au-dessus un autel à Zeus, autel qui, touché de sa main, se transforma en or. — Toute mutilée que la tradition nous soit parvenue dans ce récit, on peut y reconnaître plusieurs éléments. Deux éléments légendaires :

1° La légende du déluge sous le type approprié aux pays volcaniques : la faille qui s'ouvre et d'où les eaux destructrices sortent pour y rentrer quand la divinité a été propitiée.

2° Une autre légende, probablement en partie iconologique : le héros cavalier, fils de dieu, se sacrifiant pour sauver les siens. On sait que le héros cavalier est souvent appelé *Théos Sozôn* « dieu sauveur », en Phrygie, et on pense d'une part au sacrifice de Curtius, d'autre part à l'engloutissement d'Amphiaraos. On pourrait voir un indice du culte du héros cavalier à Kélainai dans les nombreuses monnaies de la ville qu'ornent des *pilei* surmontés de

1. C'est le dieu de l'Ida phrygien, figurant ici comme parèdre de la *Mater Idæa*. On sait qu'on faisait de celle-ci la mère de Midas (Plut., *Caes.*, 1) ; cf. la n. 3.

2. Ἄγχοῦρος, nom très important à relever qui fournit la transition entre les deux noms dont j'ai signalé ailleurs la similitude (*Rev. arch.*, 1910, I, 41) : d'une part, le roi des Philistins de Gath, Ἄγχις, ou mieux Ἄγχοῦς (les Philistins sont, on le sait parents et voisins des Tchakara-Teukriens), qui se retrouve dans une liste de noms *keftiou* sur une tablette de la XIXe dynastie sous la forme : *A-ka-sou* (on peut rapprocher aussi Akiamos, nom d'un roi lydien) ; d'autre part, Ἀγχίσης, *Anchises*, le père d'Enée, le héros des Teukriens et Dardaniens, vieille divinité locale de l'Ida, où il apparaît comme le parèdre de la *Magna Mater*. — Ἄγχοῦρος, fils de Midas, — en vérité, on le voit, nom du héros cavalier de Kélainai, — ne fournit pas seulement le lien entre ces deux formes du même nom ; il suggère la véritable raison de l'attribution à Midas de l'*inventio ancoræ* aussi que du nom des deux Ancyre de Phrygie et de Galatie, que les anciens cherchaient à expliquer par des ancres trouvées ou conquises (Stéph. Byz., *s. v.*) : un des rois divinisés des Phrygiens a dû s'appeler *Anchur* (cf. l'Anxur étrusque représenté en Jupiter imberbe) et donner son nom à ces villes (Voir plus bas, p. 17).

3. Le nom de Τιμοθέα donné à l'épouse du héros Anchouros ne saurait l'avoir été sans motif. Il ne serait pas étonnant que ce soit une nymphe des eaux comme Amphithéa, Hémithéa ou Leukothéa (surtout Hémithéa, qui aurait été exposée dans un coffre aux flots et qui avait un culte à Ténédos et sur la Chersonèse Carienne) ; on sait qu'un appelait la mère de Midas Μιδαθεός ; elle paraît avoir été une forme hermaphrodite de la *Mater Idala* (Cf. Dieterich, *Kleine Schriften* : *Die Göttin Mise*).

l'étoile des Dioscures et dans les monnaies, plus rares, qui montrent Mên cavalier [1].

Deux éléments cultuels :

3° Un rite consistant à jeter des objets précieux, et même des victimes humaines, dans un gouffre pour apaiser la divinité des eaux qui y bouillonnent.

4° Un autel de pierre dressé au bord du gouffre — ou au-dessus quand celui-ci est censé refermé, — comme on le voit aux deux Hiérapolis de Phrygie et de Syrie. S'il se transforme en or, c'est que telle est la propriété caractéristique de Midas : c'est précisément à Kélainai que, pour sauver son armée de la soif, il aurait fait sourdre une fontaine d'or, que Dionysos, invoqué par lui, changea en cette eau impétueuse qui fut depuis le Marsyas [2].

Kélainai a donc eu sa légende locale d'inondation. Si la version qui nous en est parvenue n'est due qu'à un écrivain qui travaillait en Asie au début du IIe siècle av. J.-C., on voit qu'elle conserve des traits assez primitifs et des détails assez précis pour qu'on puisse y voir l'écho des traditions locales. Il en ressort qu'on devait montrer à Kélainai l'autel élevé à Zeus par Midas. Or, les monnaies de Kélainai font voir et nomment un Zeus Kélaineus [3] ; à sa place, on trouve parfois un Dionysos, également surnommé Kélaineus ou Kéléneus, un Poséidon, un Hadès, enfin le héros Kélainos [4]. Si

1. *B. M. C. : Phrygia*, n° 193 : Bronze de Volusien : cavalier à bonnet phrygien et manteau flottant s'avançant sur la droite ; derrière ses épaules, le croissant.

2. Ps. Plutarque, *De fluviis*, X, 1, d'après les *Phrygiaca* d'Alexandre Polyhistor, et Eustathe à Denys le Périégète, v. 321. La légende d'Anchouros donne l'impression d'une contamination entre deux versions : dans l'une, l'autel se transformait de pierre en or au seul contact de la main de Midas ; dans une autre, l'autel, en pierre à l'état ordinaire, paraît servir comme de pierre de touche pour les mouvements sismiques : il se transmuait en or à l'approche des tremblements de terre.

3. Le surnom de *Kélaineus* se trouve donné à Zeus (*I. G. B. M.*, 652 *a* et monnaies), à Dionysos (monnaies), à Attis (Martial, v, 42, 2), à Marsyas (*ibid.*, VIII, 62, 9). Si le grand dieu de Kélainai — Mên ou Attis sans doute pour les Phrygiens, — est devenu Zeus, il est possible que le culte de l'aigle attaché au sien y ait contribué. Les monnaies d'Apamée montrent souvent l'aigle soit isolé, soit volant entre les *pilei* que sépare un méandre ; au-dessus des *pilei* et de l'aigle, une étoile. Le méandre étant une allusion manifeste au fleuve de ce nom, je croirais volontiers que l'aigle entre les *pilei* se rapporte au culte d'un dieu du ciel, père de un ou deux héros cavaliers ; notre Anchouros aurait été assimilé par les Grecs à un Dioscure. D'ailleurs, l'aigle divin — qui joue un rôle dans les légendes de Tantale, Ganymede et Gordios, — a pu être trouvé par les Phrygiens dans l'héritage des Hélléens.

4. Pour ces monnaies, voir *Weil. Mus. Cat. : Phrygia* (1906), s. v. *Apamea*. La chèvre occupe seule les revers dans certaines pièces, *B. M. C : Phrygia*, p. 300. Pour Zeus Aséis et le bouc, voir plus bas. Peut-être la nymphe nourricière était-elle plutôt nommée en Phrygie Adrastéia, ce nom y étant un vocable, — puis une hypostase — de la Grande deesse (Elle paraît aussi avoir été vénérée à Apamée sous le vocable d'Ἀνγδίστις). J'ai

l'on admet que Zeus et Dionysos, Poséidon et Hadès sont ici autant de différenciations, dues aux influences gréco-romaines, d'une seule et même divinité indigène, on devra en conclure à un culte qui s'adressait surtout au maître des eaux fécondantes du ciel et de la terre. Quelques indices peuvent encore être groupés à l'appui de cette conjecture : une monnaie de la ville montre Zeus nourri par une nymphe en qui la chèvre qui l'accoste permet de voir Amaltheia; ce Zeus nourri par une chèvre rappelle le Zeus de Laodicée qui a une chèvre à son côté; Midas semble porter une corne de bouc sur les monnaies de Prymnessos, et les traits dérivés de l'âne et du bouc se mêlent dans sa légende comme dans celle de Marsyas ; il en est de même de Lityersès, cet autre fils de Midas qui, jeté par Hercule dans le Méandre, avait laissé son nom au chant des moissonneurs de la région de Kélainai. Autour de Marsyas, il faut grouper Hyagnis, son père, et Olympos, son fils, qui aurait appris de lui, ou de Pan, l'aulétique [1].

C'est au compte de ces trois personnages et de Mariandynos, qui serait le maître d'Hyagnis, que les traditions phrygiennes mettaient l'invention de la musique particulière au culte de Cybèle, musique thrénétique ou extatique dont la flûte accompagnait les lamentations. Le lien établi entre ces quatre musiciens légendaires, qui sont en même temps des dévôts de la Grande Mère phrygienne, est évidemment factice et destiné à concilier quatre traditions différentes. Il est probable que ces personnages sont nés de la personnification des chants qui portaient les mêmes noms. Or, pour Hyagnis, dont l'invention paraît avoir été placée à Kélainai [2], on

essayé d'établir l'existence d'un dieu bouc en Phrygie dans la *Rev. d. Et. Grecques*, 1913, n° 3. Rappelons ici que, sur des monnaies de Laodicée, est figuré un dieu barbu, portant dans le bras gauche un dieu enfant; il tend la droite vers une chèvre ; sur d'autres pièces, les Kurètes dansent autour de Zeus, porté dans les bras d'Amalthée; sur une monnaie de ce type, à Tralles, la légende est Διὸς γοναί; comme le sommet de l'Ida, celui du Tmolos passait pour le théâtre de la naissance de Zeus. Zeus a ici remplacé Attis, qui passait pour nourri par un bouc (Paus., III, 17, 9; Arnob., V, 6) et dont le nom a été rapproché d'*attagos*, bouc en phrygien. (Cf. p. 3, n. 2).

1. La différence des noms paraît due autant à des divergences régionales qu'à celles que les chants pouvaient présenter entre eux : ainsi, si Marsyas et Lityersès sont proprement Phrygiens, Olympos paraît être Mysien et Mariandynos Bithynien, comme Hylas et Bormos. Le caractère agraire de ces chants a été établi par Mannhardt et par Frazer. Ils n'ont pas noté que les Lydiens connaissaient encore d'autres chants dits *Torrhêbia*, dont le caractère devait être semblable (fr. 22 de Nicolas de Damas). On a proposé de rapprocher *élegos* de mots arméniens qui désignent la flûte de roseau (*elegn*), Perrot, *Histoire de l'Art*, V, p. 29. Sur les influences phrygiennes en Arménie, voir plus bas, p. 35.

2. Marbre de Paros, I, 19 : Ὕαγνις ὁ Φρὺξ ἀυλοὺς πρῶτος ἦυρεν ἐγ Κελαιναῖς τῆϲ Φρυγίας. Sur cette restitution et tout ce qui concerne Hyagnis, cf. Felix Jacoby, *Das Marmor Parium* (1904), p. 47-54.

ne saurait s'empêcher de rapprocher son nom du cri *Hyès Attès*, refrain des lamentations d'Attis, de Ὑεύς, vocable de Sabazios, de Ὕας, vocable de Dionysos, et, surtout, de la glose d'Hésychius : Ὑῆς· Ζεὺς Ὄμβριος, rapprochée de ce sommet du Tmolos où l'on plaçait Ὑοναὶ Διὸς Ὑετίου[1]. Ne doit-on pas voir ici une confirmation nouvelle du culte à Kélainai d'un dieu des eaux fécondantes, Hyès ou Hyagnis[2], parèdre naturel de notre Noé ?

Les images de sa grande déesse, que montrent les monnaies d'Apamée, la font rentrer dans le groupe des déesses chthoniennes de Phrygie. La figure qui revient le plus fréquemment est une idole du type de l'Artémis d'Ephèse à mains étendues que soutiennent des supports accostés chacun d'une biche ; elle est coiffée du haut *polos* d'où tombe un voile ou d'une coiffure naophore ; parfois, elle semble tenir un flambeau dans chaque main ; parfois, ce caractère lampadophore s'accentue pour donner la triple Hécate qui porte le nom de *Sôteira ;* le type le plus intéressant pour nous est peut-être ce grand bronze de Sévère dont le revers montre Athéna assise sur un rocher se mirant dans le lac Aulokrène, à l'étonnement de Marsyas[3]. Si l'histoire d'Athéna et de Marsyas n'est pas une pure invention grecque, il faut admettre qu'Athéna a remplacé une déesse associée à Marsyas sur les bords de ce lac, donc une déesse des eaux. Nous avons vu Athéna se substituer de même, au bord du lac Gygée, à une déesse indigène apparentée à Cybèle.

Après avoir examiné ce que les dieux d'Apamée peuvent nous apprendre pour notre recherche, voyons quelle lumière peut rejaillir des deux noms antiques qui sont attachés à la ville, *Kélainai* et *Kibôtos*. Le nom même de Kélainai a été mis en rapport avec les dieux de la cité. Les Grecs l'avaient expliqué par Kélainos, héros éponyme. Après avoir rappelé les tremblements de terre qui avaient ruiné la ville au temps d'Alexandre et au temps de Mithridate, Strabon remarque : « Aussi comprend-on que Poséidon y soit vénéré et qu'on explique le nom de la ville ou par son éponyme Kélainos, fils de Poséidon et de Kélainô, l'une des Danaïdes, ou par la noirceur de ses roches, due à l'action du

1. La pluie diluvienne envoyée par Zeus est dite ὑετός chez Apollodore, I, 7, 2, 1.

2. Tous les textes sont cités par Stoll, art. *Hyes, Hyetios* du *Lexikon* de Roscher. La forme Hyamos est probablement anatolienne (cf. sur ces noms en « amos » comme Mên Tiamou, G. Meyer, *Karier* dans *Beitr. z. kunde d. indogerm. Sprache*, X, p. 182). Je trouve que Klausen a déjà écrit : « Hyagnis ist vermutlich vom Regen genannt, wie im Hyakinthos diese Bedeutung von Welcker nachgewiesen ist » (*Aeneas und die Penaten*, 1839, p. 121).

3. Pour toutes ces monnaies voir Barclay Head, *C. B. M. Phrygia*, s. *Apameia*.

feu[1]. » Hamilton et Ramsay ont affirmé que les environs de Kélainai ne présentaient nulle part les roches sombres que suppose cette dernière étymologie (de κελαινός, noir, sombre) que nous avons vue adoptée par la Sibylle. Quant au héros Kélainos, il n'est pas nécessairement une invention grecque, car l'existence de héros éponymes des villes semble un des traits de la religion phrygienne : Tabos, Alabandos, Akmon, Otreus, Dorylaos, Téménos, Kibyras, peuvent être cités à côté de tous ces noms de villes dont la forme même montre qu'ils ont été tirés du nom d'un fondateur : Midaeion, Gordieion, Dorylaion, Daskylion, Nakoleion, Tyriaion. Donc Kélainos — ou Kéléneus, si l'on adopte l'orthographe que les monnaies et une inscription donnent du vocable du Zeus local[2], — peut avoir été un héros phrygien.

L'apport des Grecs, ç'a été de lui assigner Kélainô pour mère, bien qu'en choisissant une Danaïde ou une Plëïade ou Hyade, symbole elle-même des eaux pluvieuses et connue surtout pour ses amours avec Poséidon, on ait sans doute eu conscience de l'importance des divinités des eaux dans les cultes de la ville. Parmi les enfants qu'on donnait à Kélainô, trois, Lykos, Chimaireus et Tragasia, — celle-ci mère, par Milètos, de Kaunos et de Byblis, — la rattachaient à l'Asie. Deux traits sont à noter ici : Chimaireus et Tragasia sont les éponymes de deux localités lyciennes, toutes deux célèbres par des phénomènes neptuniens, Tragasai par ses sources salines, Chimaira par les solfatares et fumerolles qui y ont donné naissance à la légende de la Chimère ; quant à Byblis, éponyme de Byblos, elle se rattache à la tradition que nous retrouverons avec Mopsos à Hiérapolis, l'antique contamination des légendes phrygiennes avec les légendes syriennes[3].

Plus intéressante encore pour nous est la tradition que rapporte Pausanias[4], qui connaissait personnellement la Phrygie. Il appelle Kélainô la fille de Hyamos que d'autres sources nomment Mélanis ; le nom de Hyamos paraît rentrer dans la même série qu'Hyagnis. On faisait de lui l'époux de Mélantheia, la fille de Deukalion, et, après le déluge de Deukalion, il aurait fondé Hya, plus tard Hyampolis. Un autre éponyme de cette ville, Hyas, passait pour avoir

1. Strabon, XII, 8, 19.

2. S. Reinach, *Rev. Numism.*, 1888, p. 222.

3. Voir les textes aux articles visés du *Lexicon* de Roscher.

4. Paus., X, 6, 2. On expliquait aussi par Hyamos ou par ses doublets Hyas et Hyapos, les villes de Hyampolis et Hyamteia en Locride, de Hyapeia en Phocide, la roche Hyampeia à Delphes. Sur ces noms et le peuple des Hyantes, les « pluvieux », cf. Wilamowitz, *Hermes*, 1883, p. 430.

rétabli alors les hommes sur la terre[1]. Mélanis-Mélantheia sont des doublets — mi traduction, mi-transcription — de Kélainô, qui insistent sur le caractère sombre — parce que volcanique — de la région; Hyas-Hyamos paraît donc bien avoir été un dieu phrygien des eaux devenu à Apamée héros du déluge. Ainsi, non seulement Apamée passait pour avoir subi les ravages d'une inondation surnaturelle, mais c'est là aussi que l'humanité aurait reparu. On commence à voir à quel point les légendes locales étaient faites pour y fixer la tradition biblique du déluge.

Quoi qu'il en soit, l'étymologie véritable de Kélainai n'est pas nécessairement grecque[2]. Ramsay pense que la racine est *kelen* — et rapproche Klannouda en Lydie[3]. Kélendéris en Cilicie offre un rapprochement plus satisfaisant[4], et, si l'on s'étend aux toponymes anatoliens en *kal* Kalynda, Kalanda, Kalykadnos et en *kol*, Koloé, Kolossai, la série des noms semble indiquer une racine asianique dont le sens reste incertain.

Il en est de même, je crois, du surnom de *Kibôtos* que Kélainai reçut pour la distinguer des autres Apamée, lorsqu'elle fut refondée par Antiochos Ier en l'honneur de sa mère Apama. On a généralement voulu voir dans ce Kibôtos une allusion à l'arche qui, d'après les monnaies et les oracles Sibyllins, se serait arrêtée à Apamée. Mais il est invraisemblable que la légende biblique ait pu se fixer à Apamée dès l'époque d'Antiochos Ier. On a vu que notre plus ancien témoignage, les vers de la Sibylle, ne remontent probablement pas au-delà du début du IIe siècle avant.

Plus récemment, Barclay Head[5] a proposé de reconnaître dans ce surnom une conséquence des nombreux emballages qu'on devait faire dans ce grand centre de commerce. On croirait à une plaisanterie, si le savant numismate ne s'était appuyé sur des mon-

1. Schol. Hom. *Il.*, I, 250. Je me demande si cette mise en rapport de Hyas-Hyapos avec le déluge n'avait pas pour but de permettre de l'assimiler avec Japetos-Japhet. On sait qu'une version faisait de Japetos et d'Asia les parents de Promethée, père de Denkalion. Ce sont manifestement là des combinaison de Grecs judaïsants de Phrygie.

2. La forme plurale de Kélainai indique peut-être une agglomération de villages. Pour conclure, il faudrait examiner toute cette série de toponymes lydo-phrygiens : Peltai, Grimeno et Temenothyrai, Kadoi et Aizanoi, Sardeis et Hyrgaleis etc. Le nom de Kelainai resta en usage à côté de la désignation officielle d'Apameia et paraît être redevenue en vogue au IIe siècle. Dion Chrysostome parle de Κέλαιναι τῆς Φρυγίας (*Orat.*, XXXV) ainsi que Maxime de Tyr et Pausanias. Peut-être la Μελαιναι que Stéphane place en Lycie s'appelait-elle en réalité Κέλαιναι.

3. *Op. cit.*, p. 135.

4. Le village moderne de *Kelendrès*, près d'Otrous, serait-il un antique Kelenderis de Phrygie ?

5. *Op. cit.*, p. XXXII.

naies de l'époque d'Hadrien qui montrent Marsyas étendu dans sa grotte au-dessus de laquelle sont placés deux, trois ou cinq coffrets — monnaies dont certaines portent en exergue Ἀπαμέων Μαρσύας Κιβωτοί. Mais, si même ce sont bien là des κιβωτοὶ — ce dont je doute pour ma part[1] —, il est évident que le symbole monétaire n'a été inventé que pour fournir à la curiosité grecque une explication du nom de Kibôtos. Les pièces en question ayant été frappées sous Hadrien, on pourrait en conclure que l'explication par l'arche n'avait pas encore été adoptée à cette date. Une explication semblable paraît avoir été en vogue pour le nom de Kibyra, si l'on en croit le panier ou la corbeille en osier qui est placé sur la plupart de ces monnaies comme une armoirie parlante.

En réalité, Kibôtos doit rentrer dans la même série de noms indigènes que Kibyra et que Kibyza en Bithynie, dont Kibôtos paraît une forme hellénisée, que Kybistra, en Cappadoce, et que Kybéla, localité ou montagne d'où l'on faisait venir le culte de Cybèle[2]. Il y a lieu de croire que la Kibyza de Bithynie a été également appelée Kibôtos[3]. Kibôtos serait donc la forme hellénisée du nom d'une localité phrygienne qui se fusionna avec Kélainal lors de la fondation d'Apamée. La racine commune à ces noms paraît avoir désigné une faille ou entonnoir et l'on en vient aussitôt à se demander si cette faille, comme l'*érechthèis thalassa* à l'Acropole d'Athènes, ne serait pas celle où, sur l'Acropole d'Apamée, Anchouros se serait précipité et où Midas aurait dressé son autel.

J'y vois plutôt des blocs de pierre figurant la grotte à stalactites d'où sourd le Marsyas.

2 La racine de Kibôtos ne s'explique pas par le grec. On peut en rapprocher κίββα, κίβυσις, κύβιστις, termes asiatiques hellénisés qui signifient sac ou besace; la célèbre *Kybisis*, passée par Hermès à Persée, est donnée par Hésychius comme une glose chypriote; Hésychius fait aussi connaître κύβας au sens de coffre funéraire, sarcophage. On a voulu expliquer ces mots par l'hébreu *tèbah*, dont ou avait rapproché également Thèbes et Tabai, ou par l'assyrien *kuppa*, qui signifierait boîte, récipient. Pour ma part, si la racine est indo-européenne, tous ces noms géographiques me sembleraient s'expliquer aisément comme des creux, des concavités ou des entonnoirs, en les rapprochant de *cupa*, de κύπελλον, de κύμβος et de γύπη. κοίλωμα γῆς (Hes.). Les Korykos de Cilicie et d'Ionie, avec leurs grottes sacrées, devraient pareillement leur nom à leur ressemblance avec un entonnoir ou une besace, s'il faut les expliquer par le grec κώρυκος. Il y avait une colonie juive à Korykos, cf. *R. E. J.*, X, 76, et Oehler, n° 85. Si le port intérieur d'Alexandrie s'appelle Κιβωτός, c'est évidemment à cause de la forme de coffre carré qu'on lui a donnée. — Κιβωτος est très usité à l'époque hellénistique au sens financier où nous disons « la caisse » (Wilcken, *Ostraka*, I, p, 7, 19).

3. Sur Kibyza-Kibôtos, cf. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, p. 186. Les exemples d'assimilation de ce genre ne sont pas rares en Anatolie: ainsi Sonagéla « tombe du roi » en carien devient Théaggéla; le phrygien *Kawania* devient Εἰκόνιον; le cappadocien *Tyana* devient *Thoana* (ville de Thoas).

De toute façon, le nom dut permettre à la légende juive de faire fortune à Apamée. Depuis la traduction des Septante, c'est, en effet, sous le nom de κιβωτος qu'on désignait l'arche de Noé [1] ; c'est le même nom [2] que les Grecs employaient, concurremment avec λάρναξ et κίστη, pour désigner le coffre dans lequel Deukalion et Pyrrha ou d'autres héros exposés en coffre à la mer s'étaient sauvés des flots dévastateurs.

Même si Kibôtos a eu pour les Phrygiens la signification que son nom a pour les Grecs, ce nom a pu s'appliquer à une hauteur présentant l'aspect d'un coffre. Qu'on pense à la ville allemande de Ladenbourg. On peut se demander si ce nom de Kibôtos n'était pas celui qui désignait l'Acropole ; Kélainai, la ville basse, aurait disparu par suite du tremblement de terre contemporain d'Alexandre ; Ramsay a montré que la ville a dû être reconstruite au bas de son Acropole [3] : ne serait il pas naturel qu'elle ait pris son nom : Apameia Kibôtos ? On s'expliquerait ainsi que ΚΙΒΩΤΟΣ figure en exergue des monnaies représentant Marsyas dans sa grotte ; on sait déjà par Xénophon que la grotte d'où sourdait le Marsyas s'ouvrait au pied de l'Acropole, plus exactement dans un vallon qui sépare l'Acropole proprement dite (dont le théâtre ornait le flanc qui regardait la nouvelle Apamée) d'une hauteur plus élevée ; la ville est à 900 mètres d'altitude, le premier sommet de l'Acropole à 1.000, le deuxième à 1.150. Bien que ce deuxième sommet ne semble pas avoir été habité à l'époque impériale, il porte les restes d'une église que certains détails architecturaux permettent de faire remonter au IIIe siècle [4]. Pour qu'une église ait été élevée à cette date dans une pareille situation, il a fallu une raison spéciale : aussi a-t on supposé que c'était le sanctuaire de l'arche. Sa forme apporte un précieux argument à cette manière de voir : l'église consiste en un naos qui forme un carré presque parfait de 15 mètres de côté, avec narthex à la face antérieure, petite abside

1. Voir, parmi les écrivains chrétiens, Epiphane, *Ancoratus* (*Patr. Gr.*, XLIII, col. 189) ; pour l'usage populaire, voir une peinture de la nécropole égyptienne d'El-Baghouât reproduite dans Cabrol-Leclercq, *Dict. d'Arch. chrétienne*, art. *Arche*, fig. 906.

2. Je n'en ai pas trouvé d'exemple pour Deukalion, pour qui le terme λάρναξ paraît consacré (on prétendait même expliquer comme une déformation de Larnassos le nom du Parnassos où son arche se serait arrêtée) ; mais on le rencontre dans les histoires d'enfants mis dans des caisses confiées aux flots ; cf. Usener, *Die Sintflutsagen*, p. 106 (Bonn, 1899). Pour la question du déluge en Grèce, G. Gerland, *Der Mythus von der Sintflut* (Bonn, 1912), n'ajoute rien à Usener, rien non plus pour les autres peuples à R. Andree, *Die Flutsagen*, 1891.

3. *Op. cit.*, p. 390.

4. La description la plus complète de ces ruines se trouve dans G. Weber, *Dinair, Célènes, Apamée Cibotos* (Besançon, 1892).

à la face postérieure. « Cette forme carrée doit nous retenir, écrit Dom Leclercq parce que nous savons que, dans le symbolisme primitif, l'arche, représentée comme un coffre carré, était la figure de l'Église. L'accord des plus anciens monuments, fresques, gemmes sarcophages, ne varie pas, et l'arche qu'ils nous font voir est dans un rapport constant de dimensions avec le « sanctuaire de l'arche » à Célènes[1]. »

***

Si la communauté chrétienne, qu'on verra florissante à Apamée dès le IIe siècle, a pu, vers la fin du IIIe, faire élever cette église, et si cette montagne de l'arche est bien, comme le veut la Sibylle, celle au pied de laquelle sourd le Marsyas, j'ai cependant peine à croire que ce soit à ce sommet, qui domine à peine de 250 mètres la plaine avoisinante, qu'on ait transféré le nom glorieux d'Ararat. Pour arrêter l'arche, ne fallait-il pas une cîme assez élevée pour qu'on pût croire qu'elle avait émergé la première des flots ? Or, le Samsoun-Dagh, « Mont du Soleil »[2], qui s'allonge à l'est d'Apamée, culmine au sud à 1.765 mètres avec l'Aï-Dogmush-Dagh, « Mont de la Lune » et, au nord, à 2.500 mètres, dans l'Ak-Dagh, « Mont Blanc ». Ce dernier sommet, couronné de neiges, dominant toute la Phrygie centrale du Salbakos au Dindymos et surplombant les plaines fluviales qui se succèdent d'Apamée à Euméneia, ne serait-il pas l'Ararat phrygien ? Il n'est séparé que par les ravins du Glaukos du haut plateau où les Montanistes plaçaient la Jérusalem céleste.

Pour le caractère sacré des montagnes qui dominent Apamée, il existe un texte important qui semble ne pas avoir été mis en lumière. C'est, dans le chapitre du *De Fluviis* consacré au Marsyas, le paragraphe 4[3] : « Il y a une montagne là auprès

1. H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, p. 2907.

2. C'est le sens que le nom évoque aujourd'hui pour les Turco-arabes ; en réalité, il dérive sans doute du nom de Samsadon que porte une localité du voisinage d'Apamée. Je ne crois pas qu'on puisse tirer parti du texte de Pline dans son chapitre sur les tremblements de terre : *terra devoravit Cybotum altissimum montem, cum oppido Curite* II, 93) ; sans doute il faut corriger *Burite* et penser à la fameuse catastrophe de Boura en Achaie ; en ce cas, il faudrait apparemment écrire *Sybotum*.

3. C'est le seul paragraphe où aucune source ne soit indiquée. Il faut sans doute l'attribuer, ainsi que le suivant, aux *Phrygiaka* d'Agatarchide ; ce § 5 parle de la pierre nommée *machaira* qu'on recueille dans le Marsyas, semblable à du fer ; il suffit de la trouver au cours des mystères de la déesse pour être possédé (et, devait jouter l'histoire, pour se couper les *genitalia* dans la fureur sacrée). Ces mystères de

appelée Berecynthe, lequel nom lui est demeuré à cause de Berecynthus, qui avoit esté le premier prebstre de la Mère des Dieux » (Amyot). Il semble avoir été admis par les anciens que Cybèle devait son surnom de *Berecynthia* à un Mont Berecynthe [1], tandis qu'aujourd'hui on y voit plutôt un vocable tiré de la tribu phrygienne des *Berekyntes*, dont le *tractus Berecyntius* conserverait le nom [2]. Or, cette région semble placée par Pline [3] à la frontière de la Phrygie et de la Pisidie; c'est précisément celle d'Apamée. D'autre part, Festus puise chez Agathoklès de Cyzique, qui écrivait vers 200 av., la tradition qu'il résume ainsi : *Aenean sepultum in urbe Berecynthia proxime flumen Nolon* [4]. Ne pourrait-on pas tirer parti de ce renseignement, inutilisable sous cette forme évidemment corrompue? Il suffirait de corriger : *in monte Berecynthio proxime flumen* (ou *urbem Noricon*. On s'appuierait sur cet extrait des *Phrygiaka* d'Enéméridas de Cnide, que l'on trouve encore dans le *De Fluviis*, pour expliquer le nom du Marsyas : « La peau de Marsyas consumée par le temps et tombée par terre fut poussée en la fontaine de Midas, et peu à peu fut transportée auprès d'un pêcheur; et, suivant le commandement de l'oracle, Pisistratus Lacedaemonien bastit une ville auprès du monument du Satyre, pour cet accident et rencontre, et la nomma Noricum, duquel nom les Phrygiens en leur langage commun appellent un outre [5] ».

Cybèle devaient avoir le Bérékynthos pour théâtre. — Ce fr. est attribué par C. Muller à Azatarchide de Samos, parce que c'est cet auteur que le *de Fluviis* cite à propos d'une autre pierre consacrée à Cybèle qu'on trouve dans le Méandre (*FHG*, III, 198). Mais il y a lieu de rapporter plutôt ces fr. à Azatarchide de Cnide, qui a écrit dans la deuxième moitié du IIe siècle av. J.-C.

1. Outre Ὄρος Βερεκύνθιον cité (Ps. Plutarque, *De Fluviis*, X, 4, et Ps.-Arist., *De mir. Ausc.* 173), un *mons Berecynthus* est nommé par Vibius Seq., *De mont.*, p. 155 Riese, des *juga Berecyntia* par Claudien *In Eutr.*, II, 300. Une autre localité de *Berecyntus* est citée sur le Sangarios, Serv. *ad Aen.*, VI, 785; Acr. *in Hor.*, III, 19, 15; Vib. Seq., *De flum.*, p. 151 R.

2. Par l'intermédiaire de Phorkys on voudrait même faire de Berekys — Brekys une forme de Phryzios; on sait que les Βρίγες sont les Phrygiens restés en Macédoine, où la *Brygia* primitive, littoral de l'Emathie, est connue par les jardins de roses de Midas et la légende du Silène surpris par lui.

3. Pline, V, 108; cette contrée était pleine de buis, XVI, 71. Stesimbrote dans Strabon, X, 472, parle d'un mont Kabeiros ἐν τῇ Βερεκυντίᾳ (*FHG*, II, 58, 14); mais son texte ne permet aucune identification; le passage se trouve dans sa discussion sur la provenance des Korybantes et les deux Ida de Phrygie et de Crète. Il y a aussi un mont Berekynthos en Crète : Diod., V, 64, 5. Il ne paraît pas douteux que le second élément du nom est un terme préhellénique désignant une hauteur; et pour la forme simple : Kynthos, le Cynthe de Délos, comme composés : Zakynthos, Arakynthos, etc.

4. Festus, p. 269 éd. Muller; *F H G*, IV, 290, 8.

5. *De Fluv.*, X, 2; *F H G*, III, 408. Le texte ne parle pas de *monument* du Satyre παρὰ λείψανα τοῦ Σατύρου se rapporte à l'endroit où la peau de Marsyas s'arrêta.

La même notice se trouve dans les commentaires d'Eustathe au vers de Denys le Périégète où le Norique est mentionné [1].

Ce n'est pas le lieu d'expliquer le rôle prêté au Lacédémonien Pisistratos [2]; mais il importe de comprendre comment on a pu localiser près d'Apamée le tombeau d'Enée. Nous avons vu que le lac Askania était proche de la ville et qu'on y montrait l'endroit où le héros Anchouros s'était jeté dans le gouffre. Qu'on se rappelle l'importance de la colonie romaine à Apamée dès le milieu du IIe siècle [3]; n'est-il pas vraisemblable que la flatterie intéressée des Grecs aura voulu lui montrer Ascagne à l'Askania, Anchise dans Anchouros, et la tombe d'Enée dans le Bérécynthe? Le Bérécynthe serait notre Ak-Dagh, et l'Aï-Dogmush qui lui fait pendant à l'extrémité Sud du Samsoun-Dagh, le « Mont de la Lune », devrait son nom au culte du dieu qui, pour les Phrygiens, personnifiait cette planète : Mên. En raison de la proximité du lac Askania, on peut supposer que ce Mên avait pour vocable *Askaénos ;* il aurait été un frère aîné du Mên Askaénos dont on visitait le temple avec tant de ferveur au-dessus d'Antioche de Pisidie. Ascagne, aimé d'Aphrodite et père d'Énée, n'est-ce pas la transposition grecque d'une trinité phrygienne : Mên Askaénos et Rhéa-Cybèle, parents d'Aineias-Attis [4]?

Que νώριχον ait voulu dire ἀσκός en phrygien, non seulement cela nous explique l'outre que portait Marsyas [5] sur la fameuse statue du Forum et cela permet de se demander si cette statue n'est pas venue à Rome d'Apamée en même temps que la légende d'Anchouros qui y aurait été nationalisée sous les traits de Mettus Curtius; mais nôrikon doit manifestement son sens d'outre à ce que la racine *nô* désigne l'eau, — on a vu toute la chaîne des formes qui relient Noé à Norique. N'est ce pas une raison de plus de croire qu'un nom comme Noé a pu être porté par la grande déesse

1. Eust. *ad* Dion. Per., v. 381 (*Geogr. gr. Min.*, II, p. 274). La source n'est pas citée, mais les termes employés sont si semblables à ceux du *De Fluviis* que la source doit être la même. On ne possède que ce fr. d'Εὐημερίδας Κνίδιος; probablement n'était-il connu qu'à travers son concitoyen Agatharchide de Cnide. Cf. p. 21, n. 3.

2. On pourrait y voir un indice que la première colonie grecque d'Apamée est venue des villes doriennes de Carie ou de Pamphylie, dont beaucoup se vantaient d'œkistes Lacédémoniens.

3. Cf. Ramsay, *op. cit.*, p. 424-6.

4. J'ai repris toute cette question d'Ascagne et d'Enée à Apamée et du transfert de la statue de Marsyas, que j'attribue à Manlius Vulso en 189, dans mon mémoire : *L'origine du Marsyas du Forum* qui est sous presse dans *Klio*.

5. On a rappelé que S. Reinach, dans son étude sur Marsyas (*Cultes et Mythes*, t. IV), a voulu expliquer son nom et l'outre qu'il porte par μαρσυπος, mot asianique adopté par le grec et signifiant *sac* (d'où *marsupiaux*).

d'Apamée, et la colonie judéo-chrétienne n'a-t-elle pas dû y trouver un nouvel argument pour placer l'Ararat de Noé au Bérécynthe qui dominait Apamée-Nôrikon[1] ?

***

On connaît maintenant les quatre éléments locaux qu'Apamée put offrir pour la fixation de la légende de Noé : 1° l'histoire d'un déluge dont les eaux avaient disparu dans le gouffre qui s'ouvrait sous le sanctuaire du grand dieu de la cité, histoire à laquelle la surabondance des eaux courantes et leur disparition dans les fissures d'un terrain volcanique prêtaient plus de vraisemblance ; 2° le culte de toute une série de dieux fluviaux culminant en celui d'un couple divin dispensateur des eaux fécondantes qui, pour les indigènes, avaient peut-être conservé les noms de Ilyès et de Noé, forme locale du couple Attis-Cybèle ; 3° le nom de *kibotôs*, où l'imagination grecque ne pouvait pas ne point voir une arche ou un coffret ; 4° ce nom appliqué à une Acropole, contrefort d'une chaîne qui culmine dans un des sommets dominants de la Phrygie, aujourd'hui « Mont Blanc » et « Mont de la Lune », peut-être jadis Bérécynthe, sommet où Cybèle demeurait avec Mèn, le cavalier lunaire ; 5° le nom de Nôrikon donné au quartier d'Apamée avoisinant le Marsyas, parce qu'il aurait été celui de l'outre du dieu, nom qui devait aider les judaïsants d'Apamée à inventer leur Nôria, fille de Noé.

Nous pouvons maintenant faire un pas de plus. Demandons-nous si, avant toute influence judaïsante, une légende de l'arche n'a pas existé en Phrygie. Plusieurs indices portent à le croire.

La mise en rapport du surnom d'Apamée avec une des légendes grecques où un *kibôtos* jouait un rôle n'a-t-elle pas dû se présenter d'elle-même aux Grecs d'Apamée[2] ? On sait le rôle

1. Voir p. 16. Le nom serait à rapprocher de Κωρυκος, qui présente une forme et un sens semblables. Nôrikon ou Nôrykos a pu désigner le quartier d'Apamée qui se trouvait au pied de la grotte de Marsyas. Je crois, comme S. Reinach, *op. cit.*, que ce qu'on conservait dans la grotte de Marsyas, c'était une peau d'âne empaillée. Ce caractère asinin de Marsyas et de Midas a pu être un élément de syncrétisme judéo-phrygien, s'il faut voir un âne dans le Silène dont Pausanias dit « on voit le tombeau de Silène au pays des Hébreux et un autre au pays des Pergaméniens », Paus., VI, 24, 8. Cf. la tombe de la nourrice de Dionysos à Scythopolis, Plin., V, 74. Mais nous ne saurions rouvrir ici la question de l'âne de Balaam et du culte de l'âne en Palestine.

2. Sur les coffres flottants, Usener a complété son travail *Die Sintflutsagen* (très insuffisant de toutes façons) dans le *Rhein. Museum* de 1904 ; mais il n'a fait que toucher

que ce coffret confié aux flots jouait dans la légende de Persée et la popularité de cette légende, non seulement sur les côtes de Cilicie, mais, dans l'intérieur, à travers toute la Phrygie. La coiffure ailée de Persée est devenue un bonnet phrygien. Les monnaies royales attestent la vénération dont le héros était l'objet aux cours de Bithynie, de Cappadoce et, surtout, du Pont; celles des villes, font connaître que sa légende avait pris racine en Cilicie à Tarse, Iotapé, Anémourion, Mopsouhestia et Aigai; en Pisidie à Sagalassos; en Isaurie à Koropissos; en Cappadoce à Tyane; en Phrygie à Ikonion, Hiérocésarée, Daldeis, Sébasté[1]. Sans doute, chacune de ces villes avait sa légende propre; il ne nous est resté de ces traditions que de rares fragments épars qui mettent Persée en connexion avec Proïtos de Lycie, lui font combattre les Gorgones en Lycaonie, laisser l'empreinte de son pied à Tarse et la tête de Méduse à Ikonion; le *kêtos*[2] qu'il tue a été mis en rapport avec les Kétéens de Cilicie et sa harpé, qu'on retrouve comme attribut d'Attis, est une arme nationale en Lycie et en Isaurie Dans ces conditions, on peut se demander si une légende n'a pas expliqué par l'arrivée du coffret contenant Persée et sa mère le nom de Patara en Lycie : Alexandre Polyhistor[3] voyait dans ce nom un équivalent de κίστη (cf. *patera*) et le montrait dû à un coffre que les flots y avaient poussé. Sans rechercher ici les autres traces de la légende d'un Persée-Deukalion en Lycie[4], rappelons que le

à la question qui nous occupe ici. Pour le coffre, le bateau et le sac comme moyens d'exposition ou de remise à la justice divine, voir le chap. consacré à cette question par G. Glotz dans l'*Ordalie dans la Grèce primitive*. (1904). Sa remarque (p. 25) sur l'influence de la ciste mystique transformant en corbeille le primitif coffre quadrangulaire est bonne à rappeler pour expliquer la forme que prennent les *Kibôtoi* sur les monnaies de Kibyra (cf. p. 20). Au pays des cistophores, cette transformation devait être plus naturelle qu'ailleurs : il est d'autant plus caractéristique que la *Kibôtos* de Noé y ait résisté à Apamée.

1. Voir pour les références aux textes l'article *Perseus* du *Lexicon* de Roscher; pour les monnaies dans le *C. B. M.* aux villes citées; pour Persée dans les royaumes gréco-macédoniens d'Asie, mon mémoire du *Journal intern. d'arch. num.*, 1913.

2. Généralement localisé à Joppé, ville plus ancienne que le déluge, dit Pline, V, 69. Il n'aurait sans doute pas caractérisé ainsi la ville si elle n'avait joué un rôle dans une tradition diluvienne de Syrie.

3. Fr. conservé par Stéphane de Byzance, *s. v.*, *FHG*, III, 235. Il explique autrement l'origine du coffret, mais la présence à Patara d'une Τηλέφου κρήνη (Stéph. Byz.) peut être un indice en faveur de notre hypothèse, Téléphos passant, comme Persée, pour avoir été jeté à l'eau dans un coffret. Il en était de même de Hémithéa, qui avait un temple célèbre sur la même côte, dans la Pérée rhodienne (cf. p. 13, n. 3.

4. Rappelons seulement que Persée passait pour être parti, comme Deukalion, du mont Apésas (du départ) près d'Argos (fr. d'Arrien, dans *FHG*, III, 591). On pourrait voir l'indice d'une confusion entre Persée et Deukalion dans le fait que Stéphane de Byzance donne Kandybos, fils de Deukalion, comme éponyme à Kandyba en Lycie (notice

IVe chant Sibyllin mentionne le cataclysme, une sorte de raz-de-marée qui aurait détruit « le peuple impie de Patara »[1].

Nous avons vu la légende de l'exposition sur les eaux en rapport avec un héros indigène en Phrygie. Il s'y agissait du fils de Nanas-Noé, Attis, dont Persée semble avoir souvent usurpé la harpé en Asie. Attis Agditis ou sa mère Kyba-Cybèle paraissent avoir été souvent adorés sous la forme d'une pierre : la pierre noire de Pessinonte est célèbre. Or, ces pierres sacrées furent mises en rapport, elles aussi, avec la légende diluvienne. Ce serait sur le Mont Agdos, au-dessus de Pessinonte, que Deukalion et Pyrrha auraient jeté les pierres dont serait sortie la race nouvelle des hommes[2]. C'est donc qu'une légende faisait aborder Deukalion sur cette montagne.

Il nous est parvenu une trace plus nette d'une légende de l'arche dans cette région. Nous avons rappelé déjà, à propos de Mèn-Anchouros, le fils du dieu Midas, que son nom permettait de mieux s'expliquer l'*inventio ancoræ* attribuée à Midas. Cette ancre était encore conservée du temps de Pausanias dans le temple de Zeus, à Ancyre[3]. Or, qui a vu Ancyre sait combien, sur son éperon rocheux, elle domine le vaste cirque de vallées où coulent paresseusement les eaux qui vont rejoindre celles de Pessinonte dans la plaine de Gordion, pour y former le Sangarios. Aussi, l'endroit où l'on conservait l'ancre était-il probablement celui où elle passait pour avoir été trouvée, et c'est à cette hauteur détachée des grandes montagnes de la Galatie pontique que s'applique le vers d'Ovide :

Et vetus inventa est in montibus ancora summis[4].

que Meineke reporte à Hecatée) ; on s'attendrait à voir intervenir plutôt Persée comme ktiste légendaire sur cette côte.

1. Patara est impie à cause du fameux oracle d'Apollon qu'on estimait *opibus et oraculi fide Delphico similis* (Mela, I, 15) et peut-être à cause du rite signalé par Hérodote, I, 181.

2. Paus., I, 4, 5. On pourrait peut-être justifier par cette légende le texte de Strabon (IX, 437) qui appelle Δευκάλλια une carrière de marbre en Phrygie (sur les corrections à ce texte, cf. Ramsay, *op. cit.*, I, p. 125).

3. La théorie rappelée ici a été mise en avant par S. Reinach, *Cultes et Mythes*, II, p. 250. Je ne diffère de lui que sur ces deux points : 1° il s'agit d'Ancyre en Galatie et non d'Ancyre en Phrygie, ville beaucoup moins importante ; 2° ces deux Ἄγκυρα comme Ἀγκών aux bouches du Sangarios, la future Nikaia, comme Ἀγκυρῶν près de Nicomédie, comme le cap Ἀγκυραῖον sur la côte asiatique au sortir du Bosphore (on expliquait aussi son nom par l'ancre de pierre des Argonautes : Dion. Byz., fr. 54 : *Geogr. gr. min.*, II, 69), peut-être aussi comme Ἀγυραίους, tous ces homonymes dérivent d'un nom d'homme (ou de dieu, sans doute Anchur, Anxur (en grec Ἄγξουρ), le Jupiter imberbe d'Anxur.

4. *Métam.*, XV, 265.

Une ancre suppose un bateau. Un bateau qui laisse une ancre « au plus haut des monts » ne peut guère être que l'arche qui sauve l'humanité pendant le déluge. On ne saurait croire que des influences juives se soient exercées sur Ovide [1]. Au temps du *credat Judaeus Apella*, elles n'étaient pas encore assez en vogue à Rome. Le passage où se trouve le vers cité est un grand discours de Pythagore sur les révolutions du globe et les destinées du monde. Pythagore a subi l'influence de l'Orphisme, qui, lui-même, paraît avoir de profondes attaches dans les mystères de Sabazios et d'Attis. Cette ancre est donc à réunir avec le coffret flottant de Persée et de Téléphos et avec l'outre qui servit à faire flotter Dardanos de Samothrace en Troade, comme autant d'indices qu'une des traditions phrygiennes du Déluge montrait l'espèce humaine sauvée dans un objet flottant, qui a pu être une barque aussi bien qu'un coffre ou qu'une outre.

***

Un souvenir de cette légende peut se retrouver dans une autre ville toute proche d'Apamée, dont le nom même paraît avoir été interprété comme signifiant : la barque. « Il y a, au-dessus de la Minyade, une grande montagne en contre-bas de l'Arménie, appelée Baris. C'est là, dit la tradition, que se réfugièrent et furent sauvés ceux qui purent échapper au déluge et qu'un homme aborda à son sommet avec une arche; on a longtemps conservé les restes de ses bois. Cet homme semble avoir été celui dont a écrit Moïse, le législateur des Juifs [2]. » Secrétaire du roi Hérode, Nicolas de Damas, dont Josèphe nous a conservé ce fragment, ne pouvait ignorer la tradition biblique où l'arche s'arrêtait aux monts d'Ararat; il connaissait, sans doute, également la tradition chaldéenne telle que Bérose l'avait consignée à l'usage des Grecs; il la connaissait au moins à travers l'abrégé d'Alexandre Polyhistor.

1. On pourrait objecter, il est vrai, que la tradition de l'ancre trouvée par Midas n'existait pas encore vers 200 av. J.-C., puisque, vers cette date, Apollonios d'Aphrodisias croyait pouvoir expliquer le nom d'Ancyre par les ancres enlevées par les Galates à des vaisseaux égyptiens. Mais je crois avoir montré ailleurs que ce texte, s'il était utilisable, devait s'appliquer à l'Ancyre phrygien du Makestos. Si on a dû l'inventer pour cette Ancyre, c'est que la légende de l'*inventio ancorae* était déjà monopolisée par Ancyre de Galatie.

2. Fr. 76 des *FHG*, chez Josèphe, *Ant. jud.*, 1, 3, 6, § 95 : Ἔστιν ὑπὲρ τὴν Μινυάδα μέγα ὄρος κατὰ τὴν Ἀρμενίαν, Βάρις λεγόμενον· εἰς ὃ πολλοὺς συμφυγόντας ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ λόγος ἔχει περισωθῆναι, καὶ τινα ἐπὶ λάρνακος ὀχούμενον ἐπὶ τὴν ἀκρώρειας ὀκεῖλαι, καὶ τὰ λείψανα τῶν ξύλων ἐπὶ πολὺ σωθῆναι. Γένοιτο θ' ἂν οὗτος ὄντινα καὶ Μωυσῆ, ἀνέγραψεν ὁ Ἰουδαίων νομοθέτης.

La façon dont Nicolas s'exprime incline à croire que ce fragment est extrait d'un passage où il comparait le déluge chaldéen au déluge hébraïque et en concluait, — par une anticipation sur l'exégèse moderne qui suppose une source grecque — que le Noé de la Genèse était copié sur le Xisouthros chaldéen. En tous cas, il n'y a pas de raison valable de corriger son texte comme le voulait Vossius : il changeait Μινυάδα en Μιλυάδα et supprimait κατὰ τὴν Ἀραμενίαν comme une glose, s'appuyant sur le texte de Pline : *Attingit Galatia... Milyas qui circa Barim sunt*[1]. On sait que Baris est le chef-lieu de la Milyas en Pisidie, ville qui, sous le nom à peine modifié d'Isbarta, a conservé son importance comme entrepôt entre Apamée-Dineir, tête de la vallée du Méandre, et Attaleia-Adalia, port du golfe de Pamphylie. La Milyas dépendait d'Apamée[2]. Si l'on acceptait cette correction, « il faudrait voir dans le texte de Nicolas une nouvelle allusion à la tradition « apaméenne » du déluge, dont la fusion avec les traditions bibliques est attestée par les monnaies au type de l'arche et à la légende ΝΩΕ »[3]. Mais on va voir que le texte ne doit subir aucune correction[4].

La tradition biblique faisait arrêter l'arche aux « montagnes d'Ararat ». Il ne s'agit pas du sommet arménien qu'on appelle aujourd'hui l'Ararat[5] ; il s'agit des montagnes de l'Arménie en général, ou plutôt de cette partie centrale de l'Arménie qui va du lac Van à l'Araxe et qu'on connaissait dans l'Orient sémitique sous le nom d'Ourartou (d'où Ararat). Remarquons que la mention

1. Pline, VI, 32, 147. Une confusion voulue entre les Milyens et les Minyens a été faite dès l'antiquité. D'après Eust., *ad Il.* VI, 184, les Solymes seraient identiques aux Μόλυοι qui sont des Μινυαι ἀπὸ Μινύου ou Μίνωος. Cf. Treuber, *Gesch. der Lykier*, p. 24.

2. Strabon, XII, p. 539. Dans la paix de 188, la Milyas fut donnée au royaume de Pergame, cf. Cardinali, *Il regno di Pergamo*, p. 76 ; *Klio*, X, p. 251. Une autre localité dite ἡ Βαρις (sur l'Aisepos) en Troade nous a été révélée par une inscription de Milet, Haussoullier, *Études sur Milet*, p. 103.

3. Th. Reinach dans *Textes grecs relatifs au Judaïsme* (1895), p. 82.

4. Je ne saurais prétendre — et ce ne serait pas ici le lieu — à donner une étude d'ensemble sur les traditions sémitiques relatives au déluge. Je ne rappellerai que ce qui est nécessaire pour faire comprendre le syncrétisme qui s'est produit en Phrygie. Je ne donnerai également que les références indispensables à mon argumentation, renvoyant, pour la bibliographie générale, aux articles consacrés à la question du Déluge dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, le *Dictionary of the Bible* de Cheyne, l'*Encyclopædia Biblica* et la *Encyclopædia of Religions* de Hastings, la *Catholic Encyclopædia* et la *Jewish Encyclopædia*.

5. Il semble en avoir été de même à l'époque hellénistique. L'Ararat n'est pas cité comme montagne isolée par les auteurs grecs ; il désigne la province centrale de l'Arménie au temps des Arsacides, cf. St. Martin, *Recherches sur l'Arménie* (1818), I, p. 260. Depuis la découverte des inscriptions vanniques, on a abandonné l'explication d'Ararat par l'iranien Aryaratha, « pays des Aryens », pour le rapprocher de l'assyrien Ourartou, Oura-Ourtou, « les hauts pays ».

de l'Ararat se trouve dans un passage de la Genèse dû à l'*Elohiste* ou au *Code sacerdotal :* il a donc été rédigé entre 650 et 450, à une époque où les Hébreux connaissaient bien l'Arménie. Ce n'est guère qu'en Babylonie qu'ils ont pu adopter une pareille localisation, et en Babylonie même, on n'a guère dû y songer avant que la conquête assyrienne n'ait fait rentrer l'Arménie dans l'horizon babylonien (vers 1200). En effet, le déluge chaldéen ne paraît pas avoir mentionné l'Ararat.

On sait que la légende chaldéenne du déluge nous est parvenue sous deux formes :

1) L'une est contenue dans la onzième des douze tablettes racontant l'épopée de Gilgamès qu'on a retrouvées dans la Bibliothèque d'Assourbanipal (668-26) à Ninive[1] : le héros du déluge y est appelé Oum-napishtim[2], et le dieu qui le protège, Ea, le dieu-poisson ; le point de départ de l'arche est Shourippak en Chaldée, le point d'arrivée, le mont Nisir.

Nisir, en assyrien, veut dire *salut* ; comme cette montagne paraît être l'éperon que le Zagros projette vers Arbèle et Ninive[3], c'est probablement dans la légende ninivite qu'il sera devenu le Mont de l'Arche.

2) Dans cette même Bibliothèque d'Assourbanipal, on a recueilli plusieurs fragments d'un récit semblable où le dieu est Ea, mais le héros Atrachasis, « le très sage »[4] ; à la même version appartient le fragment dit « fragment Scheil », de mille ans au moins plus ancien[5] : il a été trouvé à Sippar. Ce récit mutilé devait être semblable au récit conservé dans les versions grecque (l'abrégé du Syncelle) et arménienne d'Eusèbe, empruntées, l'une à Alexandre Polyhistor, contemporain de Cicéron, l'autre à Abydénos, contemporain des Antonins[6], auteurs qui puisent tous

1. Ce fameux texte, découvert par George Smith en 1872, a été fréquemment traduit ou analysé. Je ne cite ici que les publications très accessibles de Muss-Arnolt, *Assyrian and Babylonian Literature* (New-York, 1902), p. 350, de O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer* (Leipzig, 1907), p. 82, et de C. Bezold, *Schöpfung und Sintflut* (1911).

2. On a écrit aussi son nom Shamash-Napishtim (Maspero), Nuh-napishtim (Hommel) etc. La dernière lecture proposée est, je crois, Uta-napishtim, « le soleil est ma vie » (Thureau-Dangin, *Lettres et contrats de la 1re dyn. babylonienne*, 1910).

3. Sur le Nisir, cf. Muss-Arnolt, *Concise Dict. of the Assyrian*, p. 710.

4. Notamment la pièce 26 dans O. Weber, *op. cit.*

5. La pièce (27 de Weber) a été publiée par Scheil, *Rec. de Trav.*, XX, p. 53-59. Elle est datée du règne d'Ammizadouga, un des derniers rois de la première dynastie babylonienne (v. 1800). Scheil lit : Pi-ir-napishtim, le nom du héros du déluge sur la tablette 7, Atrakhasis sur la tablette 8.

6. Voir dans l'Eusèbe de Schoene, I, p. 19-24 ; pour la version de Polyhistor (texte

duex chez Bérose, qui rédigea sous Antiochos Ier, une histoire de la Chaldée à l'usage des Grecs[1]. Dans cette rédaction grecque, Ea est traduit par Kronos, et Atra-Chasis, ou Chasis atra, est assimilé en Xisouthros ou Sisythrès. L'arche part de Sippar et s'arrête sur les montagnes des Gordyens, où on recherchait encore, du temps de Bérose, comme amulette ou talisman, le bitume raclé sur ses débris[2].

Cette dernière indication[3] pourrait permettre de ramener autour de la même région le point d'abordage de l'arche dans les deux versions.

En effet, on a soutenu que le nom d'Ourartou-Ararat s'était appliqué d'abord au Kurdistan et le Mont Nisir semble, on l'a vu, être ce contrefort du Zagros, qu'on appelle aussi le Mont des Gordyens (Kurdes), qui s'avance entre le Grand Zab et le Tigre et qu'on rencontre en allant de Ninive en Médie[4]. Or, c'est dans cette région que Strabon et Quinte-Curce[5] placent les plus fameuses fontaines de bitume, et il est probable que ce qu'on montrait aux dévots comme des planches poissées de l'arche, n'était que des bois enduits de bitume. Quinte Curce nomme dans le voisinage la ville de Mennis, aujourd'hui Kerkouh. On pourrait y chercher la Minyas, si on identifiait la Baris au Nisir.

Mais, une fois que l'on garde Μίνυας dans notre texte, il faut aussi tenir compte du κατὰ τὴν Ἀρμενίαν. Or, d'une part, le

du Syncelle et texte arménien traduit en latin), *F H G*. II, 501, p. 31-2 ; pour celle d'Abydénos (arménien traduit en latin), *F H G*, IV, p. 281. — Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 19, donne un fr. d'Apollonos Molon conservé par Polyhistor (*F H G*, III, 2, 13) : il y est question de l'«homme qui avait survecu au déluge partant d'Arménie avec ses fils pour se rendre en Syrie »

1. Josèphe n'hésite pas à dire que Bérose parlait de Noe sauvé sur les montagnes d'Arménie. *C. Ap.*, I, 19, § 130.

2. Le Talmud montrait Sanhérib, le roi d'Assyrie, trouvant une planche de l'arche de Noé en Arménie ; l'empereur Heraclius aurait cherché à en voir les restes.

3. Ce détail est donné par Polyhistor, dont le texte grec parle de μέρος τι ἐν τοῖ, Κορδυαίων ὄρεσι τῆς Ἀρμενίας ; la traduction latine d'Abydenos dit seulement : *navis autem in Armenia sistebat, lignoque suo salutarem medelam regionis ejus incolis exhibebat*. Tous ces témoignages insistent surtout sur l'Armenie, ce qui ne permet pas de les rapporter au Nisir.

4. M. Belck, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1899, p. 113.

5. Strabon, XVII, 1, 4 : ἡ τοῦ νάφθα πηλὴ καὶ τα πυρὰ καὶ τὸ τῆς Ἀνέας ἱερὸν (Anaia-Anaitis) ; selon Quinte-Curce, V, 1, 16, Alexandre y parvient d'Arbèles en quatre marches sur le chemin de Babylone. Déja le patesi Goudea faisait la guerre au pays de l'asphalte, dit Madpa (Cf. Herzfeld, *Unters. über die Topographie der Landschaft am Tigris* dans *Memnon*, I (1907), p. 129). Il est vrai que l'arche, comme tous les bateaux mesopotamiens, étant calfatée de bitume ou d'asphalte (cf. Suess, *La Face de la Terre*, I, p. 38-42), on ne devait rien voir de singulier à ce que les débris de ses bois en fussent enduits.

Nisir est beaucoup trop éloigné de l'Arménie pour qu'une pareille désignation ait jamais pu lui être appliquée ; d'autre part, l'Ararat, ni au sens large, où il désigne le district montagneux entre le Van et l'Araxe, ni au sens restreint, où il désigne le sommet dominant du massif, ne saurait être dit « en contre-bas de l'Arménie », puisqu'il en forme le cœur même[1]. Il faut chercher la Baris au sud de l'Arménie proprement dite.

Les documents permettent d'hésiter entre les monts de Gordyène, — Masios ou Taurus prolongé des anciens, au Sud-Ouest, — et les monts d'Atropatène, notre Elbourz, au Sud-Est.

Voyons d'abord ce que l'on peut arguer en faveur de la localisation de Baris en Gordyène.

Tandis que l'identification de l'Ararat avec le sommet qui porte aujourd'hui ce nom paraît relativement récente et due à la seule influence du récit biblique[2], les monts de Gordyène (Kurdistan actuel) ont été généralement considérés comme ceux où s'était arrêtée l'arche. Telle était la version chaldéenne d'après les excerpteurs grecs de Bérose, telle la version juive du temps de Josèphe, qui parle du lieu que les Arméniens appellent « débarcadère de l'arche » et où ils en montraient les débris[3] ; telle la version des

1. Pour les traditions arméniennes relatives à l'Ararat, voir Sayce, art. *Ararat* du *Dict. of the Bible*, Alischan, *Arjarat* (Venise, 1890), et Fr. Murad, *Ararat und Masis* (Heidelberg, 1900) ; pour une description récente, Seiglaz, *Ascension du Mont Ararat* (dans *Le Tour du Monde*, 1911, p. 397-408). Une des principales difficultés de la question vient de ce que les Arméniens (déjà Faustus de Byzance au vie s.) appellent Masios l'Ararat proprement dit, tandis que les écrivains classiques semblent donner ce nom aux monts du N. de la Gordyène, qu'ils considéraient comme reliant le Taurus au Zagros. Masis signifiant *élevé, haut* en arménien, on comprend que le nom se retrouve un peu partout dans leurs montagnes. On verra qu'il en est de même de Baris, qui a le même sens en iranien.

2. Si la tradition arménienne, qui hésite entre Masios et Ararat, s'est décidée à l'époque moderne pour l'Ararat, c'est probablement par l'action de l'importante colonie juive qu'on sait avoir été établie au ive s. à Nakhidchevan, la Naxuana de Ptolémée, au pied de l'Ararat, sur la rive N. de l'Araxe ; les Arméniens interprèteraient le nom de cette place par « première descente », et le district voisin d'Arhnoïodon comme « auprès du pied de Noé » (cf. St. Martin, *op. cit.*, I, p. 266). Persans et Turcs ont adopté cette identification, les Persans appelant l'Ararat *Koh-i-Nouh* (Mont de Noé), les Turcs ayant fait de leur premier nom *Agri-dagh* (mont escarpé) *Arghi dagh* (Mont de l'arche). Ces faits aident à comprendre l'action qu'a pu avoir la colonie juive d'Apamée. Il faut ajouter que le fait que l'Ararat est la cime la plus haute de l'Arménie (5,400 m.) et la plus saisissante par ses escarpements volcaniques (dernière grande éruption en 1840), a dû contribuer à en faire la montagne de l'arche. Des écoulements de bitume ont pu s'y trouver ; en tout cas, dès le temps de l'empereur Héraclius, on cherchait sur l'Ararat des vestiges de l'arche.

3. Jos., *Ant. Jud.*, *loc. cit.* : ἀποβατήριον (passage auquel se réfère Zonaras).

Targums et de la Peshito[1], telle encore la tradition, sans doute syriaque, dont saint Épiphane est l'écho[2] ; telle la tradition arabe : à l'en croire, la montagne de l'Arche serait le Djebel Djoudi dans le massif des Kurdes, au Nord-Est de Mossoul, et le village de Themanin, qui se trouve à son pied, devrait son nom aux huit (ou aux quatre-vingts) compagnons de Noé[3]. Mais on ne trouve point de sommet du nom de Baris dans cette chaîne. Aussi a-t-on proposé de remonter tout au Nord des monts de Gordyène, entre les sources du Tigre et le lac Van, où un mont Varaz existe en Bagrandavène, l'un des vingt districts formant la province d'Ararat. Cette identification aurait l'avantage de pouvoir se concilier à la fois avec tous nos textes, tant ceux qui placent l'arrêt de l'arche dans les monts des Gordyens que ceux qui parlent des monts d'Ararat ou de l'Arménie. A moins d'étendre jusqu'au Tigre le pays de Mani dont il va être question, il faudrait seulement corriger Μανας en Μιλυάς pour y voir, non la Milyade de Pisidie, mais le Milid des Assyriens, la Mélitène classique[4].

Cependant, il faut chercher si une autre identification ne pourrait pas dispenser de toute correction au texte de Nicolas de Damas tout en s'accordant avec les deux autres textes dont une solution complète doit rendre compte : le texte de Strabon sur la Baris confronté avec celui de saint Épiphane sur le Loubar.

Celui de saint Épiphane peut suggérer une autre identification de Baris. Dans un passage obscur, il semble désigner, comme montagne de l'arche, un mont qui s'élève entre le pays des Kurdes et celui des Arméniens, qu'il appelle Loubar[5]. Plusieurs auteurs,

1. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 379, à compléter par l'article *Flood* de la *Jewish Encyclopædia*.

2. Épiphane, *Adv. Her.* XVIII, 3 (col. 239 t. XLI de Migne) : τὰ λείψανα τῆς τοῦ Νῶε λάρνακος δείκνυται ἐν τῇ τῶν Καρδυέων χώρᾳ. C'est probablement à ces montagnes que pense s. Jean Chrysostome, son contemporain, lorsqu'il parle des ὄρη τῆς Ἀρμενίας ἔνθα ἡ κιβωτὸς ἱδρύθη οὐχὶ καὶ τὰ λείψανα ἀυτῆ ἕως νῦν ἐκεῖ σώζεται. (*De Perfecta Caritate*, p. 287 du t. VI de l'éd. de Chrysostome dans la *Patrologie* de Migne).

3. Déjà dans Maçoudi, *les Prairies d'Or*, I, 74 (éd. de Paris, 1861). Huit ou quatre-vingts compagnons selon la vocalisation de Themanin.

4. Cette conjecture très simple n'a pas été formulée, à ma connaissance. On s'est généralement contenté de reprendre l'idée de St. Martin (*op. cit.*, I, p. 49 et 265), qui pense au pays des Manavazéens, qui serait au sud du Pakrevant (Bagrandavène).

5. *Adv. Her.*, I, 1 (c. 181, Migne) : τῆς λάρνακος τοῦ Νῶε ἐν τοῖς ὄρεσι τοῖς Ἀραράτ, ἀνὰ μέσον Ἀρμενίων καὶ Καρδυέων ἐν τῷ Λουβὰρ ὄρει καλουμένῳ. Il indique ensuite que le Loubar dominait la plaine de Sinéar. Si ce n'est pas là une simple inférence tirée du texte biblique (les fils de Noé descendus de l'arche se répandent dans les pays de Sinear), il faut placer la montagne au-dessus de l'Assyrie, généralement identifiée au Sinear. Bien entendu, il ne saurait être question de l'Elbrouz, comme certains auteurs l'écrivent, sans doute par lapsus. Si cette cime est la plus haute de l'Arménie

à la suite de Delitzsch, ont voulu identifier le Loubar à l'Elbourz. Mais cette identification ne peut s'accorder avec le contexte d'Épiphane. La question est compliquée par le passage où Strabon nomme une Baris, passage qu'on n'a pas manqué de rapprocher de celui de Nicolas de Damas, mais sans avoir réussi à l'élucider. Déjà, les éditeurs du XVIe siècle proposaient de corriger Βάρις en Λούβαρις ou Λουβάρ en Βάρις. Je crois pouvoir proposer une identification plus satisfaisante grâce au texte de Strabon.

Strabon mentionne un Βάριδος νεώς[1] au pied de l'Abos sur la route qui conduit à Ecbatane. Les deux indications ne se laissent pas facilement mettre d'accord. Strabon vient de parler de l'Araxe ; il passe ensuite aux Sarapares, Gouraniens et Mèdes ; cette route d'Ecbatane est donc bien celle qui s'allonge entre la Caspienne et le lac d'Ourmiah. Mais, plus haut, Strabon fait de l'Abos et du Nibaros (ou Imbaros) des parties du Taurus. On sait que les anciens prolongeaient le Taurus jusqu'au Masios, chaîne de Gordyène transversale au Zagros[2] ; le prolongement de l'Antitaurus devenait alors le Niphatès (Nibaros ?), et l'Abos venait s'allonger entre les deux branches supérieures de l'Euphrate et l'Araxe, qui, tous deux, y prenaient leur source au Nord-Ouest du lac de Van. Cette localisation de l'Abos se prêterait à l'identification de Baris avec Varaz ; mais on ne saurait hésiter à sacrifier ces combinaisons incertaines au renseignement si précis que fournit le texte de Strabon : le temple de la Baris se trouve sur la route d'Ecbatane.

On a cru en tenir compte en proposant d'identifier la Baris comme le Loubar avec l'Elbrouz, et en rappelant que le nom iranien de cette chaîne était Haraberezaïti, ou, plus brièvement, Berezat ou Berekat[3]. Mais il suffit de lire le texte de Strabon pour voir qu'il s'agit d'une localité précise et non de cette vaste chaîne qui, d'ailleurs, reste fort à l'Est de la route d'Ecbatane ; il faut ajouter que *Beres* signifiant *haut* en iranien,

russe (5.640 m.), il n'a jamais pu venir à l'idée d'un ancien de dire qu'elle se trouvait entre l'Arménie et la Gordyène ; il faudrait corriger sans motif Καρδυέων en Κασπιέων. Je rappelle qu'Épiphane a écrit ce passage en Palestine, vers 375.

1. Strabon, XI, 14, 14 : ὁ Ἄβος ἐγγὺς ἐστι τῆς ὁδοῦ τῆς εἰς Ἐκβατάνα φερούσης παρὰ τὸν τῆς Βάριδος νεών. Cf. XI, 12, 3, etc.

2. Il faut rappeler que Masios est sans doute la forme grecque de *Mâshou*, la montagne, porte du Couchant, par où Gilgamès passe pour aller consulter Outnapishtim sur la mer occidentale. La montagne jouait donc déjà un rôle dans la légende chaldéenne du Déluge ; d'après A. T. Clay (*Amurru, the home of the northern Semites*, 1909), Mash serait le nom du dieu amorite du Soleil.

3. Notamment par F. Lenormant, qui rapproche Berezat de Bérécynthe.

les montagnes de ce nom — ou dans le nom desquelles cet élément rentrait — ne devaient pas être rares. Une identification bien préférable nous est, je crois, fournie par Strabon [1]. En décrivant la Médie Atropatène, il signale que sa capitale d'hiver est Οὔερα ἐν φρουρίῳ ἐρυμνῷ ; Antoine l'assiégea dans sa campagne contre les Parthes où il était guidé par le roi d'Arménie Artavasde. D'après Dellius, lieutenant d'Antoine et historiographe de l'expédition, Ouera [2] se trouve à 2.400 stades de l'Araxe qui séparait l'Atropatène de l'Arménie. Ce renseignement et les autres textes qui nous font connaître la campagne d'Antoine rendent hautement vraisemblable que Ouera devait dominer le croisement de la route de Ninive-Arbèles aux Portes Caspiennes [3] avec la route de Suse en Arménie par Ecbatane.

Ce n'est pas le moindre avantage de cette localisation de la Baris que de permettre une identification de la Minyas conforme à ce que l'on sait de la géographie de cette région à l'époque assyrienne, qui est celle où les Juifs ont constitué leur tradition du Déluge. Les *Manna* des Annales assyriennes, les *Mana* des inscriptions vanniques forment, du début du VIIe siècle au milieu du VIe, un des états de montagne que les rois d'Assyrie s'efforcent de soumettre en même temps que le Biaina (pays de Van), les Mèdes, les Mouski, Toubal, Gimirri et Ashkouz. A la veille de la chute de Babylone (v. 550), Jérémie [4] exhorte « les rois d'Ararat, Minni et Ashkenaz » à se joindre contre elle au roi des Mèdes. Quelle que soit la provenance exacte des Ashkenaz — ou Ashkouz, — comme la Bible en fait des fils de Gomer, éponyme des Cimmériens, on y voit généralement des bandes scythes —, les Minniens, eux, se trouvent bien localisés entre le lac d'Ourmiah et la Caspienne, formant une partie de l'Azerbeidjan (Atropatène).

1. Strabon, XI, 13, 3.

2. Je transcris provisoirement ainsi ; mais on verra que, identifiant cette ville à Baris, je préconiserai d'écrire Vera ou Béra. Si ce nom ne se rencontre plus après Strabon, c'est que la ville a reçu celui de Phraaspa ou Phraata, d'un de ses souverains, peut-être le grand roi des Parthes, contemporain d'Antoine et d'Auguste, Phraates IV. Plutarque et Dion Cassius auraient, par anachronisme, appelé Phraata la ville qui, appartenant encore au roi de Médie-Atropatène, s'appelait Véra.

3. Strabon compte 80.000 stades de Zeugma sur l'Euphrate aux frontières de l'Atropatene, XI, 13, 4. Il y avait donc également là une route publique.

4. Jérémie, II, 27-8 ; cf. A. Sayce, *The Cuneiform Inscriptions of Van* (*J. of royal Asiatic Soc.*, 1882, p. 310, 391 ; *The Higher Criticism and the Monuments*, p. 131. On pourrait admettre que le pays des Manni s'étendait jusqu'à Mennis, c'est-à-dire dans la partie du Zagros comprise entre le Grand Zab et le lac d'Ourmiah. D'autre part, il faut remarquer que les traductions chaldaïque et syriaque rendent le *Minni* de Jérémie par *Hourmini* ou *Armenia*

Quand les écrivains hellénistiques eurent développé la légende de Médée, éponyme des Mèdes, et qu'ils furent allés jusqu'à appeler *Jasonion* la partie de l'Elbrouz qui domine les portes Caspiennes [1], il n'y a rien que de naturel à ce qu'ils aient transformé le pays de *Minni* en pays des *Minyens*.

Nous pouvons maintenant nous demander ce qu'est le νεὼς τῆς Βάριδος. Car je ne vois aucune raison de corriger le texte en Ἀβάριδος comme on l'a proposé [2]; jamais le magicien hyperboréen Abaris n'a eu de temple en Atropatène Ce nom n'a, d'ailleurs, rien d'étonnant en pays iranien, puisqu'on a vu que *bares* signifiait *élevé* dans sa langue. Nous l'avons rencontré dans le nom antique de l'Elbourz, *Berezat*, et il faut sans doute aussi le voir dans l'*Imbaros*. De plus, on doit aussi rappeler que *vâri* désigne l'eau en sanscrit.

Je ne crois pas qu'on puisse, comme on l'a fait [3], conclure de ce seul texte à l'existence d'une déesse Baris. Ce temple était évidemment un des plus importants de l'Atropatène, refuge du pur Mazdéisme. On sait l'importance que le culte des eaux courantes y avait revêtu. Il suffit de rappeler les chevaux jetés à l'Euphrate par les Arméniens, qui interprétaient l'avenir dans ses vagues ou son écume [4], et la source puissante adorée au pied d'une montagne de Khorasmie dont le sommet était occupé par un temple d'Ahoura Mazda et d'Anaïtis [5]. Ce culte des eaux, indépendamment des *yazatas* spéciaux, — comme Apâm Napât, dont le nom doit sans doute se retrouver dans le Niphatès, « montagne des neiges », où Strabon place la source du Tigre, — ce culte paraît avoir été rattaché à celui d'Anaïtis. Quelle que soit la mesure où ont pu se fondre en elle l'Anahîta de l'Avesta, la Nané élamite, la Nana babylonienne, peut-être l'Anaia dont on a vu Strabon mentionner le temple aux fontaines de bitume de Mennis [6], elle est essentiellement la déesse des eaux fécondantes et purifiantes. L'Avesta [7] en fait la personnification d'une fontaine céleste où tous les fleuves pren-

1. Strabon, XI, 13, 10.

2. On a aussi proposé Ζάρις ou Ἄζαρις parce que Strabon appellerait *Azara* ou *Zarêtis*, la grande déesse de l'Elymaïde. XVI, 1, 18. Pour Βάρις, au lieu de Μάρις, cf. Roscher, art. *Polyxena*, p. 2743.

3. Aux art. *Baris* du *Lexikon* de Roscher et du Pauly-Wissowa.

4. Tac., *Ann.*, VI, 37.

5. C'est ce qui semble résulter du récit hagiographique « Venue des Vierges Rhipsimeennes » attribué à Moïse de Chorène. Sur l'eau et le feu considérés comme frère et sœur, cf. *Encyclopedia of Religions*, art. *Armenia*, p. 796.

6. Strabon, XI, 12, 4; 14, 8.

7. Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, p. 365.

draient leur source[1]; une inscription d'un temple d'Artémis Persique dans la Lydie romaine célèbre encore « Anaïtis qui vient de l'eau sainte[2] ».

Dans la région qui nous intéresse, outre le temple de Mennis et le temple d'Ecbatane[3], celui d'Artaxata et celui de Yashtishat en Tauranitis[4], on sait que l'Akilisène en possédait un si important dans son chef-lieu d'Eriza[5] que toute la région était dite *Anaetica regio*[6]. L'armée d'Antoine avait dû piller un grand temple de la déesse : cela résulte de l'anecdote bien connue du vétéran faisant dîner Auguste de la jambe d'une statue en or d'Anaïtis, morceau qu'il aurait eu pour part de son butin dans l'expédition d'Antoine contre les Parthes[7]. Or, ce qu'on sait de l'itinéraire d'Antoine ne permet pas de le faire passer en ennemi par aucun des temples mentionnés[8]. Puisque le siège de Véra-Phraata fut, au contraire, le principal épisode de l'expédition, ne peut-on pas admettre que le temple de Strabon que nous y avons placé était celui de l'Anaïtis surnommée Baris[9] ? La déesse devrait son nom à la montagne de l'ancien pays des Minni, maintenant centre religieux de l'Atropatène.

1. K. Buresch, *Aus Lydien*, p. 118 : Ἀναείτη τὴν ἀπὸ οὐ ἱερὸν ὕδατος. Il faut toutefois également penser à Nina ; la déesse de la ville chaldéenne de ce nom est devenue celle de Ninive. Peut-être le nom signifie « maison du poisson », cf. Pilcher, *Proc. of Bibl. Soc.*, 1905, p. 69.

2. Plutarque, *Artax.*, 27 ; Polybe, X, 27, 12.

3. Sur ces deux temples, cf. Agathangelos, p. 584, et p. 606 (éd. de Venise, 1862).

4. Strabon, XI, 14, 16 (p. 533).

5. Pline, V, 83 ; cf. Dion Cassius, XXXVI, 88 ; Moïse de Chorène, II, 20.

6. Pline, XXXIII, 24. On a conclu à tort du renvoi que Pline fait au passage où il parle de l'Akilisène qu'il s'agit du temple d'Anaïtis qui s'y trouve : l'Akilisène faisait partie de la petite Arménie, royaume dont Antoine était l'allié.

7. Le récit détaillé de Plutarque montre qu'Antoine, après avoir hiverné chez son allié, Artavasde, le roi de la Petite Arménie, a occupé la Médie au début du printemps, puis, laissant la Grande Arménie à droite, envahi et pillé l'Atropatène. Il entreprit d'assiéger les femmes et les enfants du roi de Médie dans une grande ville, Phraata (*Ant.* 39 ; cf. Dion, XLIX, 25). Repoussé à Phraata — notre Vera —, il bat en retraite vers le haut Araxe.

9. Le point essentiel, à mes yeux, est de voir dans ce temple celui de l'Anaïtis d'Atropatène. Quant au passage de Strabon, à côté de la conjecture développée dans le texte, deux autres combinaisons au moins me paraissent possibles. L'une consisterait à supposer simplement que ΤΗΣ ΒΑΡΙΔΟΣ résulte d'une mauvaise lecture d'ΑΝΑΕΙΤΙΔΟΣ : le nombre des lettres est le même, mais la confusion s'explique difficilement au point de vue paléographique (remarquez que le même nom a été déformé en Ταναΐδος dans XI, 14, 16) ; l'autre se bornerait à corriger ΒΑΡΙΔΟΣ en ΣΑΡΙΔΟΣ. Sayce ayant lu *Saris* le nom de la seule déesse que mentionnent les inscriptions vanniques (elle est surtout connue par les rois dont le nom est Sar-douris) ; lui-même croit le nom tiré de celui d'Ishtar. Si la lecture était certaine, ce serait la correction la plus séduisante.

***

Reste à expliquer comment on avait fait de cette hauteur la montagne de l'arche. Je crois que deux facteurs y ont contribué : une étymologie savante et une légende indigène.

L'étymologie savante consisterait en une sorte de jeu de mot entre Baris, la montagne, et βᾶρις, le terme qui désigne les barques sacrées en Égypte et qu'Hérodote a déjà si bien précisé que c'est ce mot qui, passé du grec au latin, paraît avoir donné, par *bârica-barca,* notre *barque*.

Les Grecs devaient-ils s'étonner de retrouver ce terme en Arménie, même s'ils avaient encore conscience de son origine égyptienne ? Les traditions qui faisaient des Colques, en raison de la circoncision et d'autres particularités, des colons des Égyptiens et qui faisaient conquérir par Sésostris la Colchide, où il aurait laissé des monuments inscrits à son nom, ces traditions ne seraient-elles pas venues à point pour calmer leurs scrupules ? [1]

Or, l'un des deux auteurs que Josèphe cite avant de reproduire l'extrait de Nicolas de Damas est « Hiéronymos l'Égyptien, l'auteur de l'Archéologie phénicienne ». On a proposé de l'identifier à l'auteur qui remania, vers, la fin du IIIe siècle, la théogonie orphique [2]. Est-il déraisonnable de lui prêter une étymologie qui est autant dans le goût alexandrin ? L'autre auteur que cite Josèphe, Mnaséas, est certainement Mnaséas de Patras, disciple d'Eratosthène qui a sans doute composé à Alexandrie sa *Périégèse*, à la fin du IIIe siècle. Le livre de cet ouvrage consacré à l'Asie peut avoir été un des premiers à mélanger les traditions gréco-phrygiennes avec les traditions judéo-syriennes, à en juger par certains des extraits qui nous en sont parvenus. Mnaséas y racontait la légende de Dardanos et des autres rois phrygiens ; il se plaisait aux syncrétismes, identifiant Dionysos, Osiris, Sérapis et Epaphos ; enfin, il racontait, d'après Xanthos le Lydien, la légende qui faisait venir Atargatis de Lydie : fuyant Mopsos, le roi Phrygien, elle se serait jetée avec son fils Ichthys dans le lac près d'Askalon, où s'élève son temple [3].

1. Hérodote, II, 104; Diodore, I 53-9 ; Eusthathe, *ad Dion Per.*, 588 : Scholies à Apollonios de Rhodes, IV, 272 et 277 , Amm. Marc., XXII, 8, 24. — Peut-être faudrait-il corriger en *Varis* le nom du devin qui, quittant les bois sacrés de l'Hyrcanie, annonce aux Scythes le navire Argo et l'armée des Minyens. Les manuscrits de Valerius Flaccus, IV, 113, portent *Varus*, nom qui n'est guère possible pour un Scythe : Varis serait, au contraire, l'éponyme de notre Véra-Baris.

2. Cf. Susemihl, *Gesch. d. alexandrinischen Litteratur*, I, p. 376.

3. *F. H. G.*, III, p. 149-58. Le fr. 32, touchant Atargatis, est conservé par Athenée.

Ce fragment permet de croire que c'est chez Mnaséas que puisait Nicolas de Damas dans le livre IV de ses Histoires, où il paraît avoir confronté l'histoire de l'établissement des Hébreux en Palestine avec celui des Doriens en Grèce et des Lydo-Phrygiens en Asie. Il y racontait précisément l'histoire de Mopsos dont Mopsouestе et la Mopsoukréné attestent le culte en Cilicie, poursuivant Derkéto et noyant les habitants de Nérabos[1] en Syrie pour leur impiété, — ce qui remémore à la fois Tantalis et Sodome ; il rappelait aussi la fondation d'Askalon par Askalos, frère ou général de Tantale[2]. Cela ne permet-il pas de faire remonter pareillement à Mnaséas la légende diluvienne que le traité *De Dea Syria* rapporte pour le temple de Derkéto à Hiérapolis? Mnaséas nous a précisément paru un des initiateurs de ce mouvement de fusion entre les deux éléments, hellénique et sémitique, qui se manifeste déjà dans le nom donné au héros, Deukalion, fils de Sisythès, ce dernier nom étant certainement une déformation de Xisouthros ou Sisouthros, le Noé chaldéen. « Voici comment il se sauva : il s'introduisit dans une

VIII, p. 346 D. On sait que Xanthos avait écrit l'histoire de sa patrie au temps d'Artaxerxès I (465-25) ; Nicolas de Damas n'en a eu peut-être entre les mains que l'adaptation faite par le compilateur Mitylénien du IIe s. av., Denys Skytobrachion. Sur Mnaséas, cf. Susemihl, *op. cit.*, I, p. 679, et Willrich, *Juden und Griechen* (1895), p. 52.

1. Je me demande si on ne pourrait pas substituer à cette ville inconnue de Νήρα-θος celle de Νίσιβις. C'est une des villes qui auraient reçu les Juifs au temps de l'Exil. Dès le temps de Josèphe (*Ant.*, XVIII, 9, 1), les Juifs avaient une colonie importante à Nisibe et elle a possédé une grande école talmudique (Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 332 et 370). Sise sur le Mygdonius, affluent du Chaboras, qui se jette dans l'Euphrate et au pied du Masios (Strabon, XI, 12, 4), elle a très probablement eu un culte d'Ishtar-Nana-Anaïtis, comme Ninive, sa voisine. D'autre part, si la région dont elle est la capitale a reçu le nom de Mygdonie, qui appartient à un district de la Thrace et à un district de la Phrygie, c'est apparemment qu'elle a reçu des colons grecs venus de l'une ou de l'autre de ces régions (on ne peut guère penser aux Phrygiens de Midas comme le fait Koerte, *Gordion*, p. 10). Quant à Syrie pour Assyrie, la confusion est trop fréquente pour qu'on s'y arrête. Mais il faut remarquer qu'on s'expliquerait ainsi pourquoi, dans les textes cités, le héros phrygo-cilicien *Mopsos* est appelé Μόψος. Les Juifs paraissent avoir étendu la Babylonie ou Assyrie de façon à y comprendre la Moexène (ou Moxoene, sans doute « pays des Mosques », province qui s'étend entre la Mygdonie et l'Arménie (cf. Neubauer, *op. cit.*, p. 33) ; on l'étendait même jusqu'à la Bagrandavene, évidemment dans le but de faire rentrer le mont de l'Arche au pays de Sinear. On aurait adopté la forme *Moxos* pour en faire l'éponyme de la Moexène : ce serait une nouvelle trace de syncrétisme judéo-phrygien. — Si la Kalachène est citée parmi les provinces arméniennes colonisées par les Thessaliens d'Arménos, c'est peut-être à cause de Kalchas, compagnon de Mopsos. Il convient de remarquer encore ce fait : il existe en Phrygie un district des *Moxeanoi* qui paraît dépendre d'Hierapolis (cf. Moxoupolis en Kabalis, *Bull. Corr. Hell.*, 1891, 556). Or, dans sa fameuse épitaphe, Aberkios, l'évêque de cette ville, se vante d'avoir visité toutes les villes de la Syrie et Nisibe.

2. *F. H. G.*, III, p. 371. Sur cette fondation d'Askalon par un Phrygien, Askanios ou Askalos, voir encore *F. H. G.*, I, p. 42 et Steph. Byz. et *Ety. Magn.*, s. v. Ἀσκάλων.

grande arche (λάρναξ) qu'il possédait avec ses enfants et ses femmes ; au moment où il y montait vinrent à lui des porcs, des chevaux, des lions, des serpents et toutes les autres bêtes qui habitent la terre, et toutes par paire. Il les reçut toutes et elles ne lui firent aucun mal ; mais la plus grande concorde régna entre eux. Et ils naviguèrent tous dans la même arche aussi longtemps que l'eau prévalut Voilà ce que les Hellènes racontent de Deukalion [1] ». Les gens d'Hiérapolis affirmaient que chez eux s'ouvrait la grande faille par où les eaux du déluge s'étaient englouties : après leur disparition, Deukalion avait élevé des autels et édifié un temple sur la faille (ἐπὶ τῇ Χάσματι). C'était le temple de Derkéto, la déesse-poisson [2]. On y montrait une fente s'enfonçant en terre qui aurait été le reste de la faille diluvienne. Et, en commémoration, deux fois l'an, les prêtres et les fidèles venus de partout jetaient de toutes parts dans le sanctuaire de l'eau qu'on poussait ensuite vers la fente, qui, malgré son étroitesse, l'engloutissait en masse : le rite aurait été institué par Deukalion [3]. Ce n'est pas dans le récit chaldéen, mais dans celui de la Bible qu'a du être trouvé le trait des animaux introduits par paire Le texte présente donc bien une contamination entre la version biblique et la version gréco-phrygienne du Déluge qu'il importait de rapprocher de celle qui fait l'objet de cette étude [4].

***

On entrevoit que, dès le IIIe siècle avant notre ère, les érudits alexandrins ont dû chercher à fondre les légendes orientales dans une couleur hellénique commune. Comme la légende syrienne du

1. *De Dea Syria*, 12-3. Dans la nouvelle édition-traduction de ce traité (*The Syrian Goddess*, by Prof. H. A. Strong and John Garstang, Londres, 1913), le Δευκαλίωνα τὸν Σκύθεα des manuscrits, corrigé par Bultmann en Σισύθεα, est, je ne sais pourquoi, changé en Σκύθεα.

2. Cf. les art. *Derketo* et *Dea Syria* du Pauly-Wissowa. Ce rite est considéré comme un *raincharm* par Frazer, note à Pausanias, I, 18, 7. Je ne reviens pas ici sur ce qui touche au poisson sacré en Phrygie comme en Syrie, tout ayant été dit à ce sujet dans les mémoires récents de Doelger (*Roem. Quartalschrift* 1910) et de Scheftelowitz (*Archiv. of. Religionswiss.*, 1911).

3. Un autre rite institué par Deukalion à Hiérapolis serait celui de monter une fois l'an au haut des colonnes (*asheras* ou *phalloi*) dressées dans le sanctuaire ; on aurait voulu rappeler par là que, lors du déluge, les hommes avaient dû se réfugier au sommet des monts et des arbres (*De Dea Syria*, 28). Cf. J. Toutain, *Rev. Hist. Relig.*, 1912, I, p. 171, et, par une cérémonie semblable à celle d'Hiérapolis pratiquée en Béotie en l'honneur de Deukalion, Gruppe, *Griech Myth.*, I, p. 94.

4 Une très vieille route de commerce paraît avoir relié Apamée à la Syrie du Nord. Cf. Ormerod, *Class. Rewiew*, 1912, p. 177.

Déluge, la légende juive a pu être dès lors combinée avec les traditions gréco-phrygiennes.

Je crois qu'on peut reconnaître un autre exemple de ce procédé syncrétique dans la légende qui achèvera de nous expliquer pourquoi la Baris d'Atropatène est devenue le lieu d'abordage de l'arche.

La parenté des Arméniens et des Phrygiens était déjà admise par Hérodote[1] et la science moderne reconnaît, avec le père de l'histoire, que ces tribus, étroitement apparentées aux Mosques et Tibarènes, ont occupé l'Arménie au milieu du VIIe siècle, dans un dernier remous du flot thraco-phrygien. Au temps d'Alexandre, les Grecs, conquérants de l'Arménie, voulurent les rattacher plus étroitement au passé légendaire de la Grèce. Ce sont deux officiers thessaliens de l'armée d'Alexandre, Kyrsilos de Pharsale et Médios de Larissa, qui semblent avoir inventé ou perfectionné le système qui fit fortune[2]. La Thessalie possédait une ville d'Orménion, entre Phères et Larissa ; un léger coup de pouce en fit Arménion, et Arménos, son éponyme, devint un compagnon du Thessalien Jason[3]. Soit seul, à la suite du premier voyage de l'Argô, soit dans un deuxième voyage avec Thessalos et Médos, — ce fils de Médée dont on fit l'éponyme des Mèdes, — Arménos aurait colonisé l'Akilisène, la Syspiritis, la Kalachane et l'Adiabène — soit les provinces qu'arrose le haut Tigre — et en aurait fait l'Arménie[4]. Strabon, a qui l'on doit de connaître cette

1. Hérod., VII, 73 ; Φρυγῶν ἀποικοί. Cf. Eudoxe dans Stéph. Byz. Ἀρμενία et dans Eustathe, *ad Dion. Per.* 694. Stephane rapporte aussi une tradition rhodienne d'après laquelle Arménos serait Rhodien ; cette tradition ressort aux influences politiques qui ont agi sur les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes. Les linguistes ont confirmé la parenté de l'arménien avec le phrygien, cf. Kretschmer, *Einleitung*, p. 209 ; Meillet, *Lehrbuch des Armenischen* 1913. — On retrouve aussi au Caucase la légende phrygienne des hommes naissant des pierres et c'est là que la tradition talmudique paraît l'avoir connue, cf. A. von Lawis of Menar, *Nord-kaukasische Steingeburtsagen* dans *Archiv f. Religwiss.*, XIII, p. 508-84.

2. Ces deux historiens sont cités par Strabon, XI, 14, 12, de façon à indiquer qu'ils sont bien la source de l'histoire d'Arménos. Peut-être Theophane de Mitylène, l'historiographe de l'expédition de Pompée en Arménie, avait-il également touché à la question. Je crois qu'il était la source de Trogne Pompée, qui, même dans l'abrégé de Justin (XLII, 2 3), donne l'impression de s'inspirer d'un poème où Pompée, conquérant du Caucase, aurait été comparé à Jason. D'ailleurs, Ἄρμενος se rencontre comme nom d'homme en Thessalie. Voir par ex. *Rev. epigr.*, I, 1913, p. 73 et 205.

3. On a proposé de voir des étapes intermédiaires dans l'Ἀσσένιον οὖρος, où l'Halys prend sa source, et dans Ἀρμένη, port de Sinope. Mais il faut remarquer que Hésychius donne Ἄρμενη comme un des noms d'Ephèse, sans doute celui que Pline écrit *Haemonion*. — Le Thermodon près de Sinope s'appelait aussi Ἀραξής, comme le fleuve arménien d'après la scholie à Apollonios de Rhodes, XX 972.

4. Justin, XLII, 2-3 ; Pline, VI, 38 ; Tacite, *Ann.*, VI, 38 ; Timônax, *Skythika*, dans Schol., Apoll. Rhod., IV, 1217 (*F H G*, III, 522).

combinaison et qui semble l'accepter, ne cite pas l'Atropatène ; pourtant, non seulement elle était la province mère de ces Mèdes issus de Médios[1], fils de Jason et de Médée, mais il résulte de deux faits précis que Strabon allègue qu'elle devait être comprise dans cette colonisation : immédiatement avant de parler de Baris, il mentionne le pays d'*Ouitia,* dont il prête la colonisation aux Ainianes, à cause de la similitude du nom avec l'Oïta, la chaîne qu'ils habitent au sud de la Thessalie[2] ; un peu plus haut, en parlant de l'Araxe, il raconte qu'il doit son nom au Pénée ; le grand fleuve de Thessalie se serait d'abord appelé *Araxes* et, comme lui, son homonyme d'Arménie menaçait de noyer le pays, quand, de même que Zeus ou son fils Deukalion auraient ouvert aux eaux du Pénée la vallée de Tempé, Jason fraya à l'Araxe les gorges qui le mènent à la Caspienne.

Une pareille légende ne saurait être importée. On doit en conclure que les Arméniens avaient un mythe semblable à celui de leurs lointains cousins de Thessalie : le fleuve qui fait la richesse de leurs plus belles plaines va les inonder quand un héros secourable ou un dieu protecteur lui ouvre un chemin à la mer. La légende peut être fondée sur un fait naturel : à la fin des temps géologiques, tout le district de l'Ararat paraît, en effet, avoir été un lac qui s'écoula quand s'ouvrit la faille par où l'Araxe gagne la mer[3]. Or, Strabon parle à trois reprises de τὰ Ἰασόνια τρῶχα[4] ou de τὰ Ἰασόνια qui, dans l'intérieur de l'Arménie, et jusqu'aux portes Caspiennes, attesteraient les exploits de Jason. D'après Justin,

1. Selon Justin, XLII, 3, Médios aurait fondé une ville de *Médéa.*

2. Strabon, XI, 4, 8 et 13, 13. En vérité, l'Οὐτία ou Ὠτηνή doit être la région d'*Outi* ou de *Gouti* déjà connue au Sud de l'Arménie par les Assyriens. Il invoque aussi à l'appui ce fait que les Arméniens portent la même tunique et le même manteau que les Thessaliens ; mais il diminue la valeur de son rapprochement en observant que ce sont des vêtements partout adaptés à des pays froids. Il ne faut pas oublier que l'une des raisons qui ont amené des travailleurs aussi sérieux que Strabon à admettre la possibilité de pareilles migrations, est ce fait que les noms d'Achéens, Ibères, Albans, Sigynes, se retrouvaient au Caucase. Les flatteurs de Pompée n'avaient-ils pas même vu dans les Albans des descendants des Albains emmenés par Hercule ?

3. Cf. E. B. Lynch, *Armenia* (1901), I, p. 317 ; II, p. 404.

4. Strabon, XI, 13, 10 ; cf. le fr. de Timonax cité p. préc., n. 4 : on y voit que le *Jasonion* d'Aia en Colchide consistait en jardins (peut-être jardins suspendus).

5. Strabon, XI, 14, 12 et I, 3, 39.

5. Justin, XLII, 3. Ce texte permettrait de justifier la leçon des ms. κατέσκαψαν (qu'on a corrigée en κατεσκεύασαν) dans le passage de Strabon (XI, 14, 12 où il parle de *Jasonia* construits (ou détruits ?) par les dynastes, comme le temple de Jason à Abdère le fut par Parménion. Alexandre n'ayant reçu la soumission de l'Arménie qu'après la mort de Parménion, le fait ne saurait être exact à moins de supposer qu'on ait transposé ainsi la destruction du sanctuaire d'Asklépios à Ecbatane qu'Alexandre aurait

Parménion les aurait fait abattre « pour qu'aucun nom ne fût, en Orient, plus révéré que celui d'Alexandre » [5].

Deux faits ont pu concourir à ces confusions: l'Araxe a été souvent confondu, depuis Xénophon jusqu'aux historiens byzantins, avec le Phase, le fleuve de Colchide, aux bouches duquel on montrait l'ancre de l'Argô [1]. Le nom du fleuve en arménien, *aray*, *arags* pouvait rappeler l'Argô à des oreilles grecques. En réalité, Jason a dû être substitué à un héros indigène dont le nom lui ressemblait; les *Jasonia* ont dû être les temples d'un des grands *yazatas* arméniens, peut-être de Vahagn, l'Héraklès Mazdéen. Quel que soit son nom, ce qui nous est dit de l'Araxe implique qu'il y a eu un héros arménien du déluge. Que cette légende ait été influencée par celle de Denkalion ou par celle de Xisouthros, ou même, on l'a vu, par la légende phrygienne, elle a pu comporter une arche. Ne serait-ce pas ses débris qu'on aurait montrés à Baris-Véra comme à l'*apobatérion* de l'Ararat?

Les Juifs, qui ont été de bonne heure nombreux en Arménie [2], et dont la religion a été embrassée par la famille royale voisine d'Adiabène, n'ont-ils pu exercer quelque influence sur la légende de Jason? Le nom même devait être rapproché par eux de celui de Josué, rapprochement dont on a de nombreux exemples [3]; or, Josué, dans la tradition populaire, sinon dans l'histoire officielle [4], paraît avoir été une sorte de dieu-poisson à la façon du Dagon syrien ou de l'Ea babylonien [5]; une légende montrait Jason avalé

ordonnée pour punir de la mort d'Hephestion le dieu iranien de la santé que recouvre Asklepios, cf. Arrien, VII, 14; en ce cas, *Jasonion* aurait désigné un temple du type iranien comme *Memnonion* désigne un palais perse. Il s'agit peut-être des temples détruits dans une réaction contre le Mazdéisme. Parménion est peut-être devenu un personnage semi-légendaire comme l'architecte Parménion qui aurait construit pour Alexandre le Sérapéion d'après le Pseudo-Callisthène, 33.

1. Rappelons que le nom d'Argô paraît avoir été donné aussi à l'arche de Denkalion, *Etym. Magn.*: Ἀρέστιος Peut-être est-ce l'effet d'un jeu de mots: *argô-arca?* A Cyzique un temple d'Athéna Jasonia se serait élevé à l'endroit où les Argonautes auraient laissé leur ancre (Schol. Apoll. Rhod., I, 933).

2. Sur les Juifs en Arménie, cf. Ritter, *Erdkunde*, X, p. 386. Rappelons que Justin cite en même temps que la Sibylle un écrit nommé *Hystaspes*, où l'on a reconnu un arrangement des doctrines mazdéennes conformément aux espérances juives. Cf. Schnerer, *op. cit.*, III (1909), p. 594.

3. En dehors du Jason de Cyrène et du grand prêtre Jason, je rappelle le Νικήτας Ἰάσονος Ἱεροσολυμίτης d'Iasos, *R. E. J.*, X, p. 76.

4. Voir le chapitre sur Josué fils Noun dans *Les Hébreux-Phéniciens* de N. Slouschz (1908). Bien entendu, je n'approuve pas toutes ses fantaisies, ainsi que celles de Drews sur Jason-Josué-Jésus. Mais il est certain que le nom de Josué a souvent été écrit de façon à en faire Ἰησοῦς, celui de son père Νάυη.

5. Sur le singulier vase attique du Ve s. où l'on voit Jason englouti par le dragon

par le dragon, comme Jonas l'était par la baleine[1]. Ainsi, des Juifs alexandrins ont pu se sentir en pays de connaissance auprès des Jasonia et de la Baris. L'identification du mont de l'Arche avec l'Ararat ne s'était pas encore imposée ; d'autres conservaient leurs partisans ; si le Nisir était sans doute oublié, en dehors des monts de Gordyène, qui ralliaient apparemment la majorité, certains cherchaient encore au temps de Josèphe les débris de l'arche en Osrhoène, près de Harran[2]. Quand la *diaspora* les a amenés en Phrygie, ces Juifs de Babylonie ont pu tout naturellement chercher à localiser le mont de l'Arche au milieu de leur nouvelle patrie. On a vu combien, par ses légendes et par ses cultes, par son surnom de Kibôtos, par la haute cîme du Berécynthe qui la dominait et, peut-être aussi, par sa voisine, Baris de Milyas, Apamée se prêtait à devenir la ville de Noé.

(*A suivre*). ADOLPHE REINACH.

en présence d'Athéna (reproduit à l'art. *Jason* du Roscher, col. 86, et à l'art. *Jason* du Saglio, fig. 4147), voir, outre Gerhard, *Jason des Drachen Beute* (Berlin 1835), O. Gruppe, *Philologus*, 1889, 794, et C. Robert, *Hermes*, 1909, p. 375.

1. Sur la popularité de la légende chez les Juifs de Babylonie et ses éléments chaldéens, Jonas — Oanes, voir H. S. Schmidt, *Jona* (9e fasc. des *Forschungen zur Relig. d. A. und N. Test.*) avec les remarques de G. Husing, *Memnon*, I, p. 79, et ajoutez qu'Heraklès passait également, en Ionie, pour avoir été avalé, puis rendu par le monstre à qui il disputait Hésione. — L'attraction qu'a pu exercer ce nom biblique a laissé une marque curieuse dans un autre domaine : le nom d'*Iona* sous lequel est célèbre la maison-mère des moines irlandais est une déformation voulue de *Ioua*, adjectif tiré de *Hy*, le nom primitif de l'île.

2. Jos. *Ant.*, XX, 24, 2.

LA RÉORGANISATION DU DOCTORAT EN PALESTINE

AU TROISIÈME SIÈCLE

Plusieurs définitions qui précisent la qualité de *talmid-hakham* datent du troisième siècle. On se demande qui est un *talmid-hakham*, qui peut porter ce titre, qui doit être appelé de ce nom et bénéficier des privilèges qui y sont attachés. Ces questions montrent par elles-mêmes que la chose était discutée aussi bien dans les cercles des docteurs que dans le public. Il faut donc qu'une réforme ait été entreprise dans l'enseignement ou que le titre ait donné lieu à des abus, des individus indignes s'en étant emparés. Pour savoir quelles ont pu être les raisons de ce mouvement, il est nécessaire d'abord d'examiner les opinions relatives à la question, puis de connaître les différents degrés de docteurs, enfin de se faire une idée, d'après les jugements de l'époque, de l'état des études et des méthodes d'enseignement. L'ensemble de ces recherches permettra d'atteindre aux causes profondes du mouvement.

I

Des textes qui nous intéressent, le plus important se trouve dans le Talmud de Palestine [1]. Un contemporain du patriarche R. Juda II, Hizkia, auquel nous devons le recueil appelé Mechilta de R. Simon [2], dit : « Un *talmid-hakham* doit avoir étudié les halachot et encore la Tora [3] ». « Encore la Tora » doit signifier qu'il ne suffit pas de connaître les dispositions législatives, qu'on

1. j. *Moed Katan*, III, 7, 83 *b*, l. 15-21.
2. V. J. Lewy, *Ein Wort über die Mechilta des R. Simon*, p. 4-5 ; D. Hoffmann, *Zur Einleitung in die hal. Midraschim*, p. 45-51 ; Guzberg, *Festschrift Israel Lewy*, p. 413.
3. חזרתיה אגר כל ששנה הלכות ועוד תורה, v. *Kiddouschin*, 49 *a*.

doit savoir aussi pourquoi une chose est pure ou impure, permise ou défendue, pourquoi un individu est coupable ou innocent, et qu'on doit pouvoir dériver ces décisions de l'Écriture, probablement à l'aide des règles d'interprétation connues. R. Yosé (b. Zimra ?), peut-être de la même époque [1], ajoute : « C'était ainsi autrefois ; aujourd'hui il suffit de connaître les halachot [2]. » — R. Abbahou rapporte au nom de R. Johanan : Est *talmid-hakham* « quiconque néglige ses affaires pour ses études [3] ». Il est singulier que R. Johanan demande un signe tout à fait extérieur pour un titre qui est avant tout d'ordre scientifique, en second lieu que R. Johanan donne ailleurs cette règle dans un contexte différent [4], enfin qu'il ait recours, comme nous le verrons, à un tout autre critérium. Une baraïta anonyme fournit la troisième définition : est *talmid-hakham* « quiconque répond à la question qui lui est posée [5] ». R. Hoschaya, probablement le second de ce nom, donc un contemporain de R. Abbahou et de R. Yosé, glose cette phrase en disant : « Par exemple nous, qui sommes observés par les rabbins et qui répondons [6] ». — La quatrième réponse est d'un collègue, R. Abba bar Memel ; d'après lui, le *talmid-hakham* doit savoir au moins « expliquer la Mischna [7] ». Mais il ajoute modestement : « Quant à nous, même nos plus grands ne sont pas en état d'expliquer correctement la Mischna [8] ». Si nous laissons de côté R. Johanan, pour les raisons indiquées, nous pouvons dire que la quantité de science exigée est d'autant moins grande que le rabbin est plus jeune. D'autre part, il est question dans tous les cas des halachot qui formaient la partie essentielle de l'enseignement et qui étaient d'une importance majeure pour la pratique. Sans la connaissance des halachot, le docteur ne pouvait ni se prononcer dans des cas de conscience, ni remplir convenablement ses fonctions de juge et de maître.

Le second texte qui importe à notre étude est dans le Talmud de Babylone [9]. La règle, déja citée, de R. Abbahou au nom de R. Johanan se présente ici sous la forme suivante : « Qui sont les

1. On ne doit sans doute pas penser à R. Yosé b. Hanina. On pourrait aussi songer à R. Asi=Yosé.
2. הדא דאת אמר בראשונה אבל עכשיו אפילו הלכות
3. כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו. Cf. *Midrasch Kohélet r.*, VII, 7.
4. *Sabbat*, 114 *a* et plus loin.
5. תני כל ששואלין אותו והוא משיב.
6. א"ר הושעיא כגון אנן דרבנין משגחין עלינן ואנן משיבין.
7. א"ר בא בר ממל כל שהוא יודע לבאר משנתו.
8. ואנן אפי' רבנין כא חכמין מבארה מתניתן.
9. *Sabbat*, 114 *a*.

בנאים constructeurs ? R. Johanan dit : ce sont les *talmid-hakham*, qui s'occupent toute leur vie de la construction du monde [1] ». Peut-être cette phrase a-t-elle laissé un vague souvenir à R. Abbahou ou bien il a interprété comme on l'a vu le dire de R. Johanan. Nous verrons que R. Johanan n'a pu assez exhorter ses élèves et collègues à s'appliquer dans leurs études et qu'il a souvent critiqué leur manque de zèle et d'ardeur. C'est ce qui donne une importance particulière aux définitions du *talmid-hakham* que le Talmud rapporte en son nom. Il indique quatre types de *talmid-hakham*. Le premier, à qui on restitue un objet perdu, sur sa simple inspection, est celui qui y regarde à changer de vêtement [2]. Le deuxième, qui est apte à exercer la dignité de *parnès*, doit pouvoir répondre à toute question qui lui est posée, même dans le traité de Kalla [3]. Le troisième, qui a le droit de demander que ses concitoyens acquittent à sa place ses charges communales, est celui qui voue tout son temps à l'étude [4]. Le quatrième est tenu de pouvoir se prononcer sur toute question halachique [5].

En premier lieu R. Johanan veut parler sans doute du *talmid-hakham* qui exerce des fonctions judiciaires. Dans les premiers temps de l'époque des Tannaïm, les membres de la magistrature subalterne, qui jugeaient les affaires civiles, se recrutaient parmi les laïcs distingués [6]. Dans la Mechilta de R. Simon [7], il apparaît déjà que les chefs des docteurs voyaient avec déplaisir des ignorants occuper les postes judiciaires, même les plus infimes. Plus

1. מאי בואים אמר ר"י אלו ת"ח שעוסקים בבנינו של עולם.

2. איזהו ת"ח שמחזירין לו אבידה בסביעות עין זה המקפיד על חלוקו להפכו.

3. איזה ת"ח שמונין אותו פרנס על הציבור זה ששואלין אותו דבר הלכה ואומרה אפי' במס' כלה. cf. *Sabbat*, 14 *a*; *Kidd.*, 49 *b*, et mes *Religionsgeschichtliche Studien*, II, 23, n. 4. — Sur la dignité de *parnès*, v. A. Büchler, *The political and social leaders of the Jewish community of Sepphoris in the second and third centuries*, Londres, 1908 (v. à l'Index, *s. v. Parnas*). Voir aussi le Targoum sur Isaïe, XXII, 15, et Zach., XI, 8; *Taanit*, 9 *b*; *Eroubin*, 53 *b*; *Berachot* 55 *a*; *Rosch ha-Schana*, 25 *b*; *Kiddouschin*, 70 *a*; *Ketoubot*, 8 *a*; *Yebamot*, 45 *a*; j. *Ber.*, II, 7.

4. איזהו ת"ח שבני עירו מציירין לעשות מלאכתו זה שמניח חפצו ועוסק בחפצו שמים.

5. איזהו ת"ח כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה. La différence qui existe entre ce *talmid-hakham* et celui qui peut aspirer à la dignité de *parnès* est déjà expliquée par le Talmud. Les commentateurs font en effet une distinction entre באחרים et בריש מתרבתיה. Nous devons admettre qu'il y avait à l'époque des Tannaïm et des Amoraïm des parnassim locaux et des parnassim de district.

6. V. *Sanh.*, I, 1.

7. Ed. Hoffmann, p. 117 אשר תשים לפניהם: לא נאמר כאן אלא לפניהם לפנים שבהן מלמד שאין שונים דיני ממונות כלום הארץ; cf. Ginzberg, *l. c.*, 407.

tard, on blâma les *talmid-hakham* qui instruisaient les juges laïques dans des halachot intéressant la communauté [1]. A l'époque de R Johanan — c'était justement lorsque le patriarche, R Juda II, avait nommé juges des individus indignes, au caractère peu relevé [2], qui n'avaient d'autre prestige que leur argent [3] — on dut prendre des mesures pour éviter le retour de ces faits. On crut y arriver en demandant une certaine instruction, si faible qu'elle fût ; de plus, R. Johanan voulut qu'on ne comptât point les juges parmi les riches [4]. — Un degré plus élevé était atteint par l'homme digne d'occuper le rang de *parnès*. On tenait sans doute à réserver ce poste aux membres les plus estimables de la communauté et à en éloigner les individus peu recommandables qui étaient certainement arrivés au pouvoir en plus d'un endroit [5]. R. Johanan veut que ceux qui aspirent au poste de *parnès* puissent répondre même aux questions dont il est parlé dans le traité de Kalla [6]. Le plus grand honneur revenait au *talmid-hakham* qui s'éloignait des agitations du monde, pour se consacrer exclusivement à l'étude ; celui-là avait même droit à ce que ses concitoyens acquittassent ses impôts et remplissent ses obligations communales. Effectivement les docteurs étaient affranchis de ces charges, du moins en partie ; les autres habitants devaient assumer le reste [7]. Au *talmid-hakham* ordinaire R. Johanan demande, comme la baraïta déjà citée, de savoir répondre à toutes les questions [8].

Un amora babylonien, R. Hisda, s'est également occupé de la question. Sa réponse tient plutôt compte de la pratique [9].

En y regardant de plus près, nous pouvons distinguer trois points de vue. On exige du *talmid-hakham* : 1° la science, 2° la pratique et 3° l'application ou la poursuite des études. Les signes extérieurs sont en tous cas d'ordre secondaire.

1. *Sabbat*, 139 *a* : אלו ת"ח שמלמדים הלכות צבור לדייני בור ; cf. M. Guttmann, *Zur Einleitung in die Halacha*, Budapest, 1909, p. 24.

2. V. *Revue des Etudes juives*, LXIV (1912), 63 et suiv.

3. V. Büchler, *l. c.* p. 25–30.

4. C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre l'expression — autrement incompréhensible — המקניד על חלוקו כהפכו.

5. On en trouvera aussi plus d'une preuve chez Büchler, *l. c.*, p. 30 et suiv.

6. Pour l'explication de ce passage, voir mes *Religionsgeschichtliche Studien*, II, p. 22, n. 4.

7. Voir les textes que j'ai réunis, *Revue des Etudes juives*, XLIV, 67.

8. Voir *j. Moed Katon*, 83 *a*.

9. *Houllin*, 44 *b* : איזהו ת"ח זה הראוי טריפה לעצמו. Cf. *Midr. Psaumes*, éd. Buber, p. 543.

II

C'est R. Johanan que nous trouvons au centre de ce mouvement. On ne saurait douter que lui et ses disciples n'aient été fort préoccupés par ce problème. La part prise par R. Johanan à l'organisation du doctorat n'a pas été suffisamment remarquée. C'est lui qui blâme vertement les *talmid-hakham* qui se montrent dans des lieux publics avec des chaussures ou des sandales rapiécées [1]. Ceux qui ont des taches sur leurs vêtements méritent la mort [2]. R. Johanan déclare passible de la peine capitale celui qui écoute la bénédiction d'un *am-haareç*, celui-ci fût-il grand-prêtre [3]. Tous ces points sont énumérés dans un traité apocryphe, parmi les actes qui déshonorent le *talmid-hakham* [4]. Ce traité, dont il s'est conservé de nombreux manuscrits et fragments, est d'une importance majeure en ce qui concerne la condition et l'attitude du *talmid-hakham* [5]. Nous voyons, d'autre part, que R. Johanan s'occupe des maîtres d'écoles de village, lesquels étaient en même temps les chefs religieux des petites communautés, pour leur donner des instructions dans les matières tant pédagogiques que cérémonielles [6]. Mais ses dires les plus importants sont ceux qui se rapportent à l'enseignement en général et au personnel enseignant.

Comme on le voit par plusieurs de ses prédications, R. Johanan

1. *Sabbat*, 114 *a* : גנאי הוא לת"ח שיצא במנעלים הניטלאים בשוק.
2. *Ibid.* : כל ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה.
3. *Megwilla*, 28 *a* : כל ת"ח שמברך לפניו אפי' כ"ג ע"ה אותו ת"ח חייב מיתה.
4. *Pirké de R. ha-Kadosch*, ed. Schönblum, ש.שה. ספרים נפתחים, p. 64. Notre citation est faite sur un fragment de la Gueniza conservé à Cambridge : ז' דברים גנאי לו לת"ח: אכל וישן בשוק כשהוא מגושם. אל יצא יחידי בגילה. ואל יצא במנעלים הנטולאים. ואל יספר עם אשה בשוק. ואל ישב בחבורה של ע"ה. ואל יכנס אחרונה לבית המדרש ויש אומרים אף לא יפסוק פסולת נכה. Nous avons la une série de mesures sur le maintien du *talmid-hakham*, qui s'expose à une mauvaise renommée en ne les observant pas.
5. J'ai copié environ 11 fragments de cet opuscule provenant de la Gueniza et conservés à Cambridge, 2 à la Bodléienne. Un manuscrit m'en avait été prêté en 1906, à fin de copie, par M. Abraham Epstein, que je remercie ici. Deux manuscrits anciens et importants sont la propriété de M. E.-N. Adler, qui m'a autorisé à les utiliser pour mon édition. N° 223).
6. Voir p. ex. *Nombres rabba*, ch. XXVI; *Midrasch des Psaumes*, éd. Buber, p. 398; *Midrasch des Lamentations*, ed. Buber, p. 64 : ר' יוחנן הוה מיפקד לספרייא דלא יהוו מחיין לעזיא בין ר"ה בתעניו לע' באב.

n'était pas satisfait de l'état de choses existant et des académies de son temps. On ne voulait pas étudier et R. Johanan appliquait à ses contemporains ces mots des Proverbes (XXIV, 7) : « Trop élevée, inaccessible est la sagesse pour le sot. » Cette allusion brève et concise vise ceux dont les plaintes sont rapportées dans les prédications de R. Hanan, de Sepphoris, de R. Jannaï et de R. Lévi. Voyons d'un peu plus près les récriminations que ces prédicateurs critiquent. « Le sot dit : qui peut venir à bout de l'étude de toute la Tora ? Nezikin a 30 chapitres, Kélim autant. Au contraire, le sage dit : comment donc ont fait d'autres hommes ? J'étudierai deux halachot aujourd'hui, deux demain, jusqu'à ce que j'aie achevé toute la Tora[1]. » Il semble que le gigantesque amas des matières à étudier ait effrayé les gens. D'autres disaient : « Comment puis-je apprendre ce que tel ou tel *hakham* a dans l'esprit[2] ? » ou bien : « A quoi sert d'apprendre, je l'oublierai sûrement[3] ? » C'est à ces récriminations que semble répondre la prédication de R. Johanan dont nous avons conservé le texte. Les sources nous permettent de reconnaître l'état moral des écoles ; manque de profondeur, vanité, absence de discipline, tels paraissent avoir été les maux principaux.

C'est pour combattre l'étude superficielle et vaniteuse qu'on donnait en exemple l'école de R. Johanan, laquelle existait probablement encore. Voici ce texte intéressant : « Dans la tora de Dieu il trouve son plaisir » (Psaumes, I, 2) ; c'est ainsi qu'il est dit : « Assaille, pénètre pour la vérité, la piété et la justice » (Psaumes, XLV, 5). Magnifique[4], le *talmid-hakham*, lorsqu'il réunit des collègues, non pour les flatter, mais pour la cause de la vérité, de la modestie et de la justice. Magnifique et digne d'éloges, l'enseignement d'un R. Johanan ou d'un Resch Lakisch, qui enseignent et subtilisent[5]. » Cela revient à dire sans doute : il y a de nos jours des académies qui ne visent qu'à un savoir superficiel ; tout autre est l'école de R. Johanan, où domine la recherche de la vérité.

1. *Lév. r.*, ch. XIX ; *Midrasch Samuel*, éd. Buber, p. 58 : אמר ר' יוחנן ראמות כאויל חכמורת. מי שהוא טפש אומר מי יכול לעמוד ללמוד כל התורה נזקקין תלתין פרקי, כלים כ' פרקי מי שהוא פקח מה אומר אחרים בא למדו תורה הרני לומד שתי הלכות היום ושתי הלכות למחר עד שאני למד תורה כולה טפש מהו אומר מי יכול ללמוד תורה שבלבו של חכם. מי שהוא פקח מהו אומר והוא מאחר למד.

2. *Ibid.* : הרני לומד . . . עד שאני לומד כמוהו.

3. *Ibid.* : טפש מהו אומר מה אני מועיל שאני למד תורה ומשכחה מי שהוא פקח מהו אומר לא שכר יגיעי הקב"ה נותן.

4. הדרך est dérivé ici de הדור.

5. *Midrasch Psaumes*, éd. Buber, p. 15 : ד"א כי אם בתורת ה' חפצו.

Un passage plus caractéristique encore est celui où R. Johanan blâme sévèrement la vanité de ses contemporains. « La louange de Dieu, disait-il, vient plutôt de la géhenne que du paradis, car, lorsqu'un homme est au-dessus d'un autre, il loue Dieu et dit : « Quel bonheur que je sois au-dessus de mon collègue ! » comme il est dit : « Le docteur[1] le couvre de bénédictions ». Que disent-ils donc? ajoutait R. Johanan : « Ton enseignement est bon, ta décision est bonne, — mais nous ne l'avons pas entendu[2]. » Si l'on examine attentivement ce passage, on remarquera d'abord que R. Johanan n'a pu, même en plaisantant, porter un tel jugement que pour des raisons très précises. On voit fort bien qui est visé ici : l'application qui est faite du mot מורא montre que c'est le *talmid-hakham*. Enfin, il est clair que le prédicateur n'approuve pas l'enseignement et les décisions de ceux qu'il vise. Ainsi R. Johanan trouvait beaucoup à reprendre aux capacités et au caractère de ces docteurs peu estimables.

Un mot encore sur le manque de discipline qui se faisait sentir alors. Nous voyons comment un élève raille ouvertement la conférence de R. Johanan[3] et comment R. Elazar se conduit à l'égard de son maître[4]. Il est question aussi d'une discussion entre R. Johanan et R. Joschiya, qui avait été calomnié auprès de son maître[5].

ש"ה הדרך צלח ורכב וגו' הדור הוא תלמיד חכם בשעה שהוא מקבץ ההברים ולא להתגאים אלא על דבר אמת ועניה וצדק. הדורה הוא ומשובחת שבועתן של ר' יוחנן ורש לקיש שהן יושבין ומפלפלין.

1. C'est le sens que R. Johanan donne ici à מורא.

2. *Midrasch Psaumes*, p. 371 ; *Exode rabba*, VII : אמר ר' יוחנן קילסר של הקב"ה עולה מן גיהנם יותר מן שכל מי שהוא למעלה מחבירו מקלס להקב"ה ואומר אשרי שאני למעלה מזה שהוא נתון תחתי. וכן כל אחד ואחד מקלס להקב"ה שהוא למעלה מחבירו שנ' גם ברכות יעטה מורה. אמר ר' יוחנן מה הן אומרים יפה כעדת יפה הורית ולא שמענו.

3. *B. B.*, 75 *a*; *Sanh.*, 100 *a* ; *Pesikta de R. kahana*, 134 *b* ; *Midr. Psaumes*, p. 377. Dans le *Midrasch ha-Hëfeg*, ms. du Brit Museum Or. 2351, 34 *a*, j'ai trouve la recension suivante de ce texte : ר' יוחנן הורה יתום ודרש עתיד הקב"ה לעשות שער המזרח הוא ושני פשפשיו אבן אחת של מרגלית אחת. ותנה הר מיני שונגע אמר אם כהדין ביעתא דשפניזנא לא נשתכח והדין שטיא אמר כן. אחר כן פירש בים ושקעה ספינתו וירד לעמקי הים וראה שם מה"ש מסתהדין בו. א"ל מה היא זה אמרו זה שער המזרח של בית המקדש הוא ושני פשפשין אבן אחת של מרגלית. ונעשה לו נס ועכה ואמר לר' סבא סבא כל דאית ליכול לשבח שבק דאלו לא חמינא יתיה בעני לא הוצינא לך. מיד הסתכל בו ר' יוחנן ונעשה גל של עצמות

4. j. *Ber.*, II, 6 (4 *b* ; j. *Schekalim*, II, 7 (47 *a* ; j. *Moed Katan*, III, 7 (83 *c*) ; *Midrasch Samuel*, p. 102. Voir plus loin.

5. j. *Taanit*, II, 1 (65 *a*) ; *Midrasch des Lamentations*, éd. Buber, p. 136. בשביל שש בני אדם שאומרים עלי לה"ל לר' יוחנן.

III

Les textes que nous venons d'étudier nous ont permis d'aboutir à deux conclusions. Il a été établi, en premier lieu, qu'on se posait la question de savoir qui était un *talmid-hakham*, en second lieu qu'à l'époque de R. Johanan la situation était assez sombre. D'autre part, les conditions défavorables qui dominaient sous le patriarche R. Juda II et qui renversaient l'ordre établi ont dû, comme nous l'avons montré dans cette Revue [1], contribuer au règlement de ces questions.

L'attitude de R. Johanan dans les questions qui se posèrent à l'époque du patriarche R. Juda II ne paraît pas avoir été exposée exactement par nos historiens. Graetz [2], Frankel [3] et Weiss [4] donnent à entendre que R. Johanan dépendait matériellement du patriarche; mais le biographe Johanan, Jordan, le conteste avec raison, en s'appuyant sur de fort bonnes raisons [5]. Si R. Johanan n'a pas fait montre de plus d'énergie vis-à-vis du patriarche, c'est peut-être parce qu'il n'avait pas un tempérament aussi ardent que les autres champions de cette lutte.

Son attitude semble éclairée par un texte midraschique qui ne manque pas d'intérêt. Il s'agit de la vie de David. Il est certain que l'interprétation agadique des figures bibliques est un document précieux pour l'histoire des idées à l'époque de l'agadiste; il faut seulement en extraire les faits cachés. On peut appliquer à l'Agada ce mot de Gœthe : celui qui n'a rien à y mettre n'a rien à y trouver. Le passage auquel nous pensons est celui-ci [6]. R. Josué ben Idi dit : Que signifie le verset : Je parlerai de tes témoignages devant les rois et je n'aurai pas honte (Psaumes, CXIX, 46) ? Nous avons appris que le nom du fils de Saül n'était pas מפיבשת, mais אישבעל, et qu'il a été appelé מפיבשת parce qu'il faisait honte à David dans la halacha. Ce mérite a valu à David un fils, כלאב. R. Johanan dit : il ne s'appelait pas כלאב, mais דניאל, et s'il s'est appelé כלאב, c'est parce qu'il faisait honte à מפיבשת dans la

1. LXIV, 59-67.
2. *Geschichte*, IV, p. 258.
3. *Darké-ha-Michna*, p. 40.
4. *Dor dor wedorschaw*, III, p. 113.
5. *R. Jochanan bar Nappacha*, p. 66.
6. *Berachot*, 4 *a* : cf. *Eroubin*, 53 *b* : היכן ר' אבוהו צפון אמר לון נתיעץ במכתיר והגיגם למפיבשת.

halacha. A lui se rapportent ces mots de Salomon : « Mon fils, si ton cœur devient sage, je me réjouis aussi en mon cœur » (Prov., XXIII, 15 ; « Sois sage, mon fils, et réjouis mon cœur, afin que je puisse répliquer à celui qui m'outrage ». Evidemment, R. Johanan ne voulait pas broder arbitrairement sur la biographie du roi David, mais, suivant la méthode agadique, il transporte dans l'exégèse les événements et les situations, les problèmes et les préoccupations qui étaient d'actualité. Il suffit de mettre à la place de David le patriarche contemporain : ce ne peut être que R. Gamliel III ou R. Juda II. Il est probable qu'il pense plutôt au premier, qui paraît, en effet, avoir été plus conduit que conducteur et chez qui c'était certainement un mérite d'avoir pris à côté de lui un homme qu'il pouvait consulter dans les questions controversées et même dans les questions ordinaires [1]. Le fils qui assiste son père pourrait avoir été Juda [2]. Nous trouverions ainsi des rapports étroits entre R. Johanan et R. Juda II, lorsque le père de celui-ci vivait encore ; ces bons rapports ne furent pas troublés même quand R. Johanan désapprouva publiquement les menées contre le patriarche et, probablement avec le consentement de ce dernier, s'efforça de régler le régime des docteurs. Mais convaincu qu'on ne pouvait rien faire que par la douceur, il exhorta toujours à ménager la dignité du patriarcat [3].

On peut trouver d'autres raisons de ces symptômes de décadence dans la rédaction du Talmud. Mais tandis que, d'une part, R. Johanan en amasse les matériaux [4], il défend, de l'autre, de mettre par écrit la halacha [5]. On s'est efforcé d'expliquer tout autrement cette défense, en l'attribuant à des tendances antichrétiennes [6]. Cette intention n'a-t elle pas inspiré la mesure prise par R. Johanan ? R. Johanan recommande d'étudier et d'enseigner l'Agada dans un livre ; une rédaction écrite était donc usuelle et

1. Voir *ibidem* l'interprétation de Levi et de R. Isaac : ולא עוד כל מה שאני עושה אני נמלך בספרשת רבי ראומר לו מפרשת רבי יפה דתי ויפה חיובתי ויפה זכותי ויפה טהרתי ויפה טמאתי ולא בושתי. Comp. les mots déjà cités de R. Johanan : ומה הן אומרים יפה דתי ויפה חיבתי ולא שמעני

2. Sur les deux fils du patriarche, voir A. Büchler, *Monatsschrift*, 1905, p. 12 et suivantes.

3. *Moëd Katan*, 27 *b*. Il y avait des gens qui ne voulaient plus se lever devant le patriarche. Sur l'usage de se lever devant les docteurs, voir mes *Religionsgeschichtliche Studien*, II, p. 48 et s. Il est prouvé par j. *Ber.*, 5 *a*, que même des non-Juifs, des fonctionnaires du gouvernement faisaient cet honneur aux docteurs.

4. Sur R. Johanan envisagé comme rédacteur du Talmud palestinien, voir Frankel, מבוא הירושלמי, p. 6 et suivantes.

5. *Temoura*, 14 *b*; *Guittin*, 60 *a*.

6. Voir les textes dans mes *Religionsgeschichtliche Studien*, I, p. 41 et s.

licite dans ce cas. Et quoiqu'il y ait eu une opposition contre la mise par écrit des Agadot, R. Yohanan enseignait que celui qui apprend l'Agada dans un livre ne l'oubliera pas de sitôt[1].

Au même ordre d'idées on peut rapporter les efforts tentés par R. Johanan pour faire de la synagogue le centre de la vie communale. Les rabbins étaient pour la plupart des artisans, des marchands, des journaliers, etc , ils ne pouvaient donc pas se consacrer entièrement à l'étude de la loi. R. Johanan trouva la solution en veillant, d'une part, à ce que les docteurs fussent affranchis des soucis de la vie matérielle[2], en leur assurant d'autre part un lieu où ils pussent se livrer à l'étude à toute heure de la journée ou pendant la nuit. Seul, celui qui étudie à la synagogue n'oubliera pas de sitôt ce qu'il a appris[3]. L'histoire de la synagogue montre que jusque dans les derniers temps de la période des Tannaïm, elle n'était un lieu de prières que les jours de sabbat et de fête ; c'est ensuite seulement que la synagogue devint le foyer de la vie juive et qu'elle est désignée constamment par les sources comme *bêt ha-kenéset* et *bet ha-midrasch*[4]. Effectivement, R. Johanan ne pouvait prêcher assez instamment le zèle et l'application dans l'étude[5].

Enfin, le Babylonien, R. Nahman b. Jacob, gendre de l'exilarque, nous apparaît comme un adversaire décidé de R. Johanan[6], et d'autres indices laissent à penser que celui-ci doit avoir eu beaucoup d'antagonistes en Babylonie. C'était l'époque de la fondation des écoles babyloniennes. Comme il arrive souvent dans les pays où la science et l'étude sont encore dans l'enfance, l'autorisation était confiée parfois à des individus peu doués ou peu dignes.

Il y a donc trois raisons qui peuvent avoir amené R. Johanan et ses disciples à définir le titre du *talmid-hakham* : les tristes suites de la situation qui s'était établie sous le patriarcat de R. Juda II, la rédaction du Talmud de Jérusalem et le développement des écoles babyloniennes, autant de faits qui ont eu leur importance alors aussi bien que dans l'histoire postérieure.

A. Marmorstein

1. j. *Ber.*, 9*a* : ברית כרותה היא הלומד אגדה מתוך הספר ולא במהרה הוא משכח.

2. Sur son intervention, Rabbi obtint de l'empereur qu'il cédât des terres en Gaulanitide pour l'entretien des disciples ; voir j. *Scheb.*, v, 1 ; *Aboda zara*, 10 *b*, cf. Graetz, *Geschichte*, IV, 243.

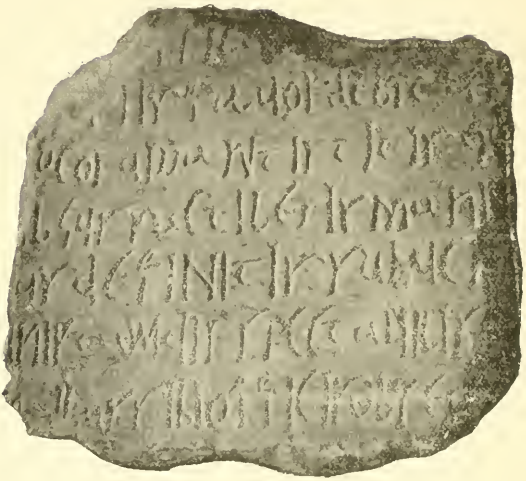
3. j. *Ber.*, 9*a* : ברית כרותה היא היגע בתלמודו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח.

4. Voir une autre explication chez Jordan, *op. cit.*, p. 31, n. 124.

5. Voir j. *Ber.*, 3 *b* : ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחאי כגון אנו שעוסקין בתורה אפילו לתפלה לא מפסיקינן.

6. *Houllin*, 126 *a*.

UNE INSCRIPTION ROMAINE DE JUDÉE



Cette inscription a été trouvée en Judée par M. Chapira, qui a bien voulu nous en permettre la publication.

M. Chapira l'a achetée à un Arabe prétendant l'avoir découverte à Yarma, où elle appartenait à une tombe contenant le squelette d'un homme de taille démesurée.

Comme on peut le voir par la photographie ci-jointe, c'est un fragment assez court, comprenant sept lignes de quinze signes en moyenne. La cassure l'entoure complètement, de sorte que nous n'avons ni début ni fin de ligne, ce qui est toujours fort gênant pour la lecture littérale, ni non plus le début ou la fin de l'inscription, qui nous seraient fort utiles pour l'interprétation générale du texte et la datation.

On reconnaît à première vue une inscription latine en cursive, bien que l'aspect de cette cursive soit assez sensiblement différent de celui, si connu, des *graffiti* de Pompéi. Les lettres semblent bien séparées, ce qui paraîtrait devoir en faciliter la lecture ; par contre, elles présentent une fort grande diversité, qui avait d'abord éveillé nos inquiétudes; l'absence totale de séparation entre les mots est une difficulté de plus pour la lecture.

Etant donné le caractère de l'inscription, nous sommes forcé d'expliquer assez longuement notre lecture.

A la première ligne, composée de trois lettres seulement, seule la dernière est lisible : c'est un *a*. Quant aux trois jambages qui précèdent, il serait téméraire de vouloir deviner ce qu'ils représentent. La deuxième ligne commence aussi par trois jambages. Mais la suite en permet l'interprétation. Les lettres suivantes sont un *s*, puis un *f*. Donc le jambage qui précède l'*s* est une voyelle : ce ne peut être qu'un *i*. Quant aux deux autres, ils ne doivent former qu'une lettre ; ce n'est pas un *m*, car dans tout le fragment, le jambage médian de l'*m* descend très bas; ce doit être un N retourné semblable à celui du début de la ligne 6. L'*f* est suivi de deux lettres à première vue semblables ; mais si l'on y regarde de plus près, on voit que le jambage final est courbe dans la première et droit dans la seconde. La première est un *a*, l'autre un *u*. Cette distinction de l'*a* et de l'*u* se reproduira dans tout le reste de l'inscription. Suit un *o*, puis un *r*. Cet *r* est identique à l'*s*. La confusion persistera dans la suite du texte. Nous lisons ensuite un *d* minuscule, un *e* de forme onciale, puis un *b* minuscule. Remarquons, en passant, combien le *b* et le *d* se ressemblent. Suit un *i*, puis un jambage semi-circulaire, qui est la partie inférieure d'un *t*.

Cette forme du *t* est, avec celle de l'*a*, la plus constante de toute l'inscription ; la barre droite, la queue arrondie, la taille peu élevée de cette lettre se retrouvent ligne 3 (lettres 9, 12, 15, etc...). Enfin, la dernière lettre de la ligne est un *u*.

La ligne 3, qui est la plus facile à lire, nous redonne des caractères déjà vus. Les deux seuls signes nouveaux sont le cinquième, le huitième et le dernier. Ils sont d'ailleurs facilement reconnaissables : ce sont un *m*, un *p* et un *q*. Remarquons la forme de l'*u* qui se trouve avant l'*m*. La courbe est complètement fermée, et elle rejoint la haste au-dessous de son extrémité supérieure.

La ligne 4 présente des caractères nouveaux : tout au début on distingue l'extrémité inférieure d'une haste ; la lettre qui suit et qui est identique à la lettre 11 doit se lire *l*. Après le premier *l*, on

reconnaît un *g*, qui se retrouve plus incliné et plus simplifié, dans la même ligne, lettre 13. Les autres lettres se lisent facilement.

La ligne 5 se déchiffrerait sans difficulté, si les lettres 13, 14 et 15 n'avaient été détériorées. Néanmoins, on reconnaît facilement, dans la lettre 13 et dans la lettre 15, la forme de l'*u* que nous avons déjà décrite plus haut. Quant à la lettre intermédiaire, qui se compose d'une haste et d'une panse, ce ne peut être qu'un *b*. La dernière lettre coupée par la cassure est le commencement d'un *n*.

La ligne 6 présente deux grosses difficultés : la lettre 8 et la lettre 17. Comme nous l'avons déjà remarqué, la courbe de l'*u* a tendance à se fermer et la haste à s'allonger. Ici l'on croirait avoir à faire à la moitié gauche d'un Φ grec. Pour ce qui est du signe 17, nous ne le restituons que par conjecture : ce doit être un *u* ou un *b*. Peut-être est-ce plutôt un *u*, dont la panse serait angulaire, au lieu d'être arrondie.

La dernière ligne commence par cinq lettres abîmées. Tout au bord de la pierre, on reconnaît l'angle qui caractérise l'extrémité supérieure droite d'un *m* ou d'un *n*. Étant donnée la lettre suivante, nous avons à faire à un ϰ retourné. La barre horizontale, basse et droite qui suit, démontre, comme nous l'avons indiqué plus haut, que nous avons affaire à un *t*.

Suit une haste simple qui ne peut être qu'un *i*, puis une haste terminée, à sa partie inférieure, par une panse, qui indique soit un *b* soit un *d*, ici plutôt un *b*. La lettre suivante se lit facilement *u*. Sept lettres plus loin, nous avons la seule ligature de tout le fragment, un double *f*. La dernière lettre de la ligne est illisible.

En résumé, nous proposons la lecture suivante :

Il a	1
.....*nis favor debitu(s)*....	2
.....*l)ocorum antistitis q(ui*....	3
.....*vu(lgus sactilegis mani(bus*...	4
.....*)us definitis subuen it*.....	5
.....*in istam uir specta r ilis*	6
.....*ntibus sibi officis ob re(m*.....	7

Quelques restitutions demandent un éclaircissement : je ne crois pas qu'il y ait beaucoup de mots latins autres que *vulgus* pour se terminer par *lgus* : d'autre part, les mots *sacrilegis manibus* indiquent qu'il s'agit d'une défense religieuse, défense qui s'applique évidemment aux personnes non initiées : il n'est pas besoin de texte pour indiquer ce sens spécial du mot *vulgus* en latin.

La lecture littérale donne *sactilegis*, faute de texte évidente pour *sacrilegis*, causée probablement par une fausse analogie avec * *sanctilegis*.

Malgré le peu de mots qui nous restent de cette inscription, on peut entrevoir de quoi il y est question ; d'autre part, le hasard favorable qui nous a conservé le terme de *vir spectabilis*, nous permet, avec les données paléographiques, de dater, à peu près, l'inscription.

Comme nous l'avons déjà dit, il s'agit probablement de choses religieuses, ainsi que l'indiquent les termes de *vulgus, sactilegis* ; on trouvera de même, dans de Vit, des emplois du mot *favor* dans des textes où il s'agit de religion.

Cette hypothèse semble confirmée par les mots *locorum antistitis*. Ce titre ne nous est pas inconnu ; il se trouve au *Corpus* un certain nombre d'inscriptions pour le contenir : on trouve des *antistites* à Rome (*C. I. L.*, VI, 788), en Asie (III, 1095), en Gaule Narbonaise (XII, 703), etc... ; on en trouve aussi aux diverses époques de l'histoire romaine (Cic., *de domo*, 1, 2 ; Val. Max., I, 1, 1 ; Tertull., *cult. fem.*, 1). L'*antiste* semble être un prêtre, car le titre est généralement joint à ceux d'augure, d'aruspice, ou au nom d'une divinité (Jupiter, VI, 316 ; Mars, VI, 2256 ; Magna Mater, VIII, 9401, etc...). Cependant il ne faudrait pas croire, d'après cette énumération de divinités romaines, que le terme fût réservé aux prêtres de la religion officielle. Deux inscriptions au moins (X, 7533, et VIII, 8634) qui donnent le nom d'*antistes* sont des inscriptions chrétiennes. Leur condition sociale n'est pas mieux déterminée. Ils sont tantôt des *ingenui* (III, 1114), tantôt des *liberti* (III, 1095) ; peut-être l'un d'entre eux est-il un esclave (IX, 2632).

En général, il semble que l'*antistes* soit l'administrateur, l'intendant du temple : aussi rencontre-t-on fréquemment les expressions *antistes templi* (VI, 716, 2256) ou *antistes loci* (III, 1114, 1115 ; VI, 716 ; XIV, 57, 58, 59). Le *locorum antistes* dont il s'agit est donc l'administrateur, le directeur des biens d'une divinité dont nous ignorons le nom.

Nous avons insisté sur cette expression pour montrer le caractère religieux de notre texte.

Cet *antistes locorum* est-il le même personnage, ou doit-il être le même personnage que le *vir spectabilis* de la ligne 6 ? L'ignorance où nous sommes des dimensions de l'inscription totale nous interdit de conclure.

La ligne 5 présente aussi une grande difficulté d'interprétation. Faut-il lire *definitis* en un seul mot et le comprendre comme un

adjectif s'accordant avec le datif ou ablatif en *us* qui précède, ou faut-il le couper en *de finitis*, *finitis* signifiant le territoire attenant au temple ? Etant donné que *finitum* est un mot de très basse époque (v. Du Cange), nous nous contentons de signaler l'hypothèse.

. . . . *ntibus* de la ligne 7 est évidemment la terminaison d'un participe ou d'un adjectif à l'ablatif (peut-être cette ligne est-elle le débris d'un ablatif absolu). Nous n'hésiterions pas, d'autre part, à rapporter *sibi* au *vir spectabilis*, si nous connaissions la longueur de la ligne, et à considérer *officis* comme la fonction qui lui est ou lui doit être attribuée.

Deux choses seulement nous paraissent certaines : le caractère religieux de cette inscription et sa date.

Il ne s'agit pas bien entendu de la dater d'une façon très précise. Cependant nous pouvons l'enfermer dans les limites, en somme assez restreintes, de cinquante ans. Nous savons, en effet, que c'est à l'époque de Dioclétien que le *cursus* a été transformé : la mention de *vir spectabilis* reporte donc l'inscription après le IIIe siècle. D'autre part, certaines particularités paléographiques nous prouvent qu'elle est antérieure au Ve siècle et postérieure à Dioclétien. Nous allons prendre les lettres une à une.

L'*a* a une forme franchement minuscule ; sa panse a une tendance à se fermer complètement (dans *antistitis*, *sactilegis*, *istam*).

Le *b* est tout à fait une lettre minuscule ; mais on sait que c'est une des lettres qui le sont devenues le plus tôt dès l'empereur Claude). Il y a pourtant un fait important à remarquer. Si dans *debitus* la haste tombe au milieu de la panse (dans la cursive ancienne le *b* est tout à fait semblable à un *d*), dans *sibi* la panse est à droite.

Le *d* a une forme très remarquable, que nous n'avons vue dans aucun autre document de cursive *ancienne* et qui nous avait donné des inquiétudes. C'est avec le *g* la lettre la plus curieuse du texte.

L'*l* est complètement minuscule ; mais il a cette forme dès l'empereur Claude.

m et *n* se présentent sous les trois formes : capitale, onciale et minuscule.

q, *r*, *s* et *u* sont minuscules

t a pris la forme décrite plus haut dès le premier siècle.

Enfin, *e*, *c*, *o* et *p* ont la forme onciale.

L'ensemble de ces caractères nous indique une capitale cursive extrêmement évoluée, on pourrait même dire à sa décadence : l'onciale elle-même y cède le pas à la minuscule. Pour résumer notre

impression, nous avons à faire à un alphabet postérieur à celui de l'édit de Dioclétien (voir Steffens, *Lateinische Palæographie*). D'autre part, l'inscription est antérieure au ve siècle, car à cette époque naît une minuscule *où les lettres sont liées*, ainsi qu'on peut le voir dans une quittance de 398, qui se trouve dans la collection de l'archiduc Rainer.

Nous avons donc probablement ici une inscription du milieu du ive siècle.

JEAN MARTIN.

DEUX LISTES COMMÉMORATIVES

DE LA GUENIZA

Les trouvailles de la Gueniza, qui se multiplient de jour en jour, apportant sans cesse des lumières nouvelles et de nouvelles surprises, confirment une fois de plus une vérité depuis longtemps reconnue : c'est que, dans la science, on ne doit pas négliger le moindre détail et que souvent des fragments isolés et insignifiants en eux-mêmes permettent, s'ils sont intelligemment groupés et convenablement interprétés, d'élever tout un édifice.

Parmi les fragments de cette nature, on doit compter les listes telles qu'on en a trouvé çà et là dans les trésors de la Gueniza et qui se composent de noms de défunts distingués. Formées sans doute dans le but d'être récitées dans la prière pour le repos de l'âme des disparus (*haschkaba, hazkarat neschamot*), elles commencent d'habitude par les mots דכרן טב לעיתי נפשתא et le nom du défunt le plus ancien mentionné en ligne ascendante est précédé de עד, c'est-à-dire que la série remonte jusqu'à un tel. Si toutes les personnes ne sont pas énumérées nommément en ligne descendante, elles sont englobées dans les mots וכלל נפשרי המשפחה, ou dans les mots analogues, ou tout simplement dans le mot כלל. Il va sans dire que ces formules présentent des variantes et ne sont pas constamment observées; néanmoins le caractère de la liste est toujours reconnaissable.

Des listes de ce genre ont été publiées jusqu'à présent par M. Gaster[1], par moi[2] et en dernier lieu par M. Greenstone[3] : les plus importantes sont celles d'entre elles qui projettent de nouvelles lumières sur l'histoire des Gueonim hors de Babylonie, c'est-à-dire en Palestine d'abord, mais aussi en Égypte. J'en publie

1. *Gedenkbuch Kaufmann*, p. 241, nos XV XVI (mais non no XVII).
2. *Revue des Études juives*, LI, 53.
3. *Jew. Quart. Rev.*, N. S., I, 13 et s.

ici deux autres, provenant de la Bodléienne[1] ; il apparaîtra que la première est d'un intérêt exceptionnel pour l'histoire des Gueonim palestiniens.

I

C'est grâce à la Gueniza, on le sait, que nous connaissons l'existence de ces Gueonim et ce sont les trouvailles qu'on y a faites qui ont mis en lumière d'autres notices auparavant négligées, ce qui a permis de compléter le tableau. Les premiers renseignements nous ont été fournis par la *Meguilla* dite d'Ébiatar[2], dont M. Bacher[3] a dit, avec raison, qu'elle nous ouvrait un chapitre nouveau de l'histoire juive. Elle nous a appris qu'un personnage qu'on connaissait déjà auparavant, Salomon b. Juda, dont on savait qu'il avait été chef d'école à Jérusalem en 1046, ne s'était pas contenté du titre de ראש ישיבה, mais qu'il avait pris celui de ראש ישיבת גאון יעקב, qu'il avait à côté de lui un Ab-Bêt-Din et un Tiers assesseur (שלישי), enfin que cette dignité de fraîche date avait même été, autant qu'il semble, confirmée officiellement par le gouvernement. On avait d'abord cru que Salomon n'avait porté le titre de gaon qu'après la mort de Haï, c'est-à-dire après 1038, considérant sa dignité comme une suite du gaonat babylonien disparu. Mais on a reconnu qu'il s'appelait gaon dès avant 1029, soit du vivant encore de Samuel ibn Hofni à Sora et de Haï à Poumbedita[4]. Après lui fonctionna comme gaon un Salomon ha-Cohen, b. Joseph *Ab-Beth-Din*, qui était un descendant d'Elazar b. Azaria. Ce Salomon ha-Cohen laissa deux fils, Joseph et Élie ; le premier devait être son successeur dans le gaonat ou le fut peut-être effectivement — voir plus bas — mais en tout cas fort peu de temps[5].

Les fils de Salomon ha-Cohen b. Joseph furent évincés par le

1. Ms. 2874 [24-26a]. J'utilise une bonne reproduction photographique.
2. Schechter, *Saadyana*, n° XXXVIII.
3. *J. Q. R.*, XV, 79-96.
4. Voir *R. É. J.*, XLVIII, 154, n. 1.
5. Le Maçliah b. Salomon b. Elia b. Salomon qu'on nommera plus bas s'intitule בן שלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב נזר יוסף הכהן (c'est-à-dire arrière-petit fils) בית דין כהן צדק וכו׳. Bacher, suivi par moi et beaucoup d'autres, en concluait que cet aïeul de Maçliah était identique avec Salomon b. Juda, que son père Juda, lequel n'avait pas occupé de fonctions et qui n'est appelé que חסיד דורו, était omis et que par Joseph on entendait le grand-père de Salomon b. Juda. Seul Epstein (*M. G. W. J.*, XLVII, 342) a contredit cette opinion, parce que Salomon b. Juda ne se donne jamais la qualité de Cohen, et ce sentiment d'Epstein trouve ailleurs confirmation. Dans un

« prince » Daniel b. Azaria, émigré de Babylonie, et ce fut seulement à la mort de ce dernier que le gaonat passa à Élie, qui avait été *ab-bêt-din* sous Daniel (Joseph était mort dans l'intervalle, en 1053). Élie transporta le siège du gaonat, sans doute à la suite de la prise de Jérusalem par les Seldjoukides en 1071, à Tyr. Il mourut en Kislew 1395, de l'ère des Séleucides (nov.-déc. 1083) et fut remplacé par son fils Ébiatar. Celui-ci eut pour *ab-bêt-din*, conformément aux instructions d'Élie en date de 1081, son frère Salomon, tandis que son « Troisième » était Çadoc b. Josia, que nous retrouverons plus loin. Ébiatar fut poursuivi par un fils de Daniel, David, qui était devenu exilarque en Égypte, il ne fut délivré des manœuvres de son rival qu'en 1094. A son tour il transféra, probablement à la suite de la prise de Tyr par les croisés en 1109, le siège du gaonat à Traboulous. Son frère précité, Salomon, passa en Égypte, où il transporta le titre de ראש ישיבת גאון יעקב : c'est là que nous trouvons en 1127 son fils Maçliah, avec le même titre[1]. Les membres de la famille des gueonim aaronides ont donc émigré en Égypte, toujours à la suite des Croisades, à ce qu'il semble, et ont exercé leurs fonctions dans ce pays.

Mais d'autres recherches ont établi que Salomon b. Juda n'était pas le premier ראש ישיבת גאון יעקב en Palestine et que ce titre était déjà porté dans ce pays près d'un siècle avant lui. En effet, Samuel ha-Naguid b. David, auteur d'un commentaire du Pentateuque (ms. Bodl. 277-278 et 2443), qui vivait en Égypte au XIIIe siècle, indique ainsi la généalogie de sa famille[2] : שמואל בר' דוד הרב בר' שלמה הרב בר' אברהם החכם בר' הלל החסיד בר' צדוק אב בית דין ביר' יאשיהו הרב ביר' אהרן ראש הישיבה ביר' יאשיהו אב בית דין ביר' אברהם ראש ישיבת גאון יעקב נכד האמוראים נין רבינו הקדוש גזע הלל הזקן שעלה מבבל מבני שפטיה בן אביטל בן דוד המלך משיח אחרי יעקב. Or, comme le titre de ראש ישיבת גאון יעקב n'appartient, en dehors de Babylonie, qu'aux chefs d'écoles de Palestine, le Abraham de cette liste fut sans aucun doute un gaon palestinien et nous appre-

poème d'un certain 'Ah (ms. Bodl. 2729[3]) on trouve à la fin : בחיי אדוננו שלמה ברבי יהודה נין ברכיה : c'est sans aucun doute du Gaon Salomon b. Juda qu'il s'agit, et nous apprenons là qu'il était un petit-fils de Berechia. Il faut donc traduire plus haut גזע par fils et si Maçliah a employé cette expression, c'était pour éviter la répétition du mot בן. Epstein croit, en outre, que ce Salomon ha-Cohen b. Joseph fut gaon avant Salomon b. Juda, mais ceci me paraît inadmissible, ainsi qu'il sera démontré ailleurs. Mais le personnage du nom d'Ébiatar ha-Cohen, contemporain de Hai, cité par Epstein, *l. c.*, d'après le *Séfer Hassidim*, n'appartient pas à l'histoire ; il doit son origine au véritable Ébiatar, l'auteur de la *Meguilla*, qui a vécu plus tard.

1. Voir *J. Q. R.*, XVIII, 14, et plus loin, p. 69, n. 4.

2. Voir *R. E. J.*, LVII, 266.

nons de plus que le « Troisième » cité plus haut, Çadoc b. Josia, était son descendant à la cinquième génération ; Abraham vivait donc près de cent cinquante ans (trente ans par génération en moyenne) avant lui, soit à peu près au milieu du xe siècle. Mais comme nous connaissons, pour l'année 922, le chef d'école palestinien Ben Méir, dont la querelle avec Saadia au sujet du calendrier est maintenant éclairée dans presque tous les détails et qui se donne également pour un descendant de Rabbi, c'est-à-dire de Hillel, j'ai émis l'hypothèse qu'Abraham était un fils de Ben Méir et qu'il fut le premier à prendre le titre de ראש ישיבת גאון יעקב [1]. C'est pourquoi la généalogie s'arrête à Abraham et ne remonte pas jusqu'à Ben Méir. Quant à la raison qui détermine précisément Abraham à cette initiative, elle est facile à expliquer. Après que la tentative de Ben Méir de rétablir la suprématie de la Palestine en matière de calendrier eut échoué, la tendance se fit sentir dans ce pays non seulement de s'émanciper de la Babylonie, mais encore de rivaliser avec elle. Une excellente occasion de s'engager dans cette voie fut fournie par la mort de Saadia, après qui l'école de Sora fut longtemps fermée ; Poumbadita aussi vit alors s'ouvrir des temps difficiles, surtout au point de vue financier ; le moment était donc des plus opportuns. *Le gaonat palestinien a donc été fondé immédiatement ou peu après la mort de Saadia, c'est-à-dire après 942.*

Le même Abraham a été retrouvé depuis dans un fragment de la Gueniza. Dans une des listes mémoriales éditées par Greenstone, on lit : ועוד [רכרן טב לניחו נפשתא לזכר גאוני ישראל] וראשי ישיבותיהם ואדון (ואבות ?) בתי דיניהם אשר נהגו שררה בעם י"ר עד כ'ג'ק' מרנו ורבנו אדוננו אברהם ראש ישיבת גאון יעקב וכלל חמודיו הנחמדים עד כ'ג'ק' מרנו ורבנו אדוננו יאשיהו הצדיק אב בית דין של כל ישראל [השר] האדיר (בישראל וחמודו) אדוננו צדוק [אב בית דין] של כל ישראל וכו'. Ainsi la généalogie commence ici aussi par le premier gaon, soit Abraham, et ici aussi il apparaît que Çadoc b. Josia était son descendant.

M. Marx [2] accepte en gros mes conjectures. Il croit seulement qu'entre Çadoc et Ben Méir il doit s'être écoulé plus de six générations ; il verrait, quant à lui, en Abraham un petit-fils ou même un arrière-petit-fils de Ben Méir. D'autre part, il signale une notice trouvée par Harkavy à la fin d'un Midrasch manuscrit et qui est

1. Le titre de נכד הגאונים, qui lui est accolé par Samuel ha-Naguid b. David, signifie donc simplement : descendant de chefs d'académie.

2. *J. Q. R.*, N. S., I, 70.

ainsi conçue : כב׳ גד׳ קד׳ מרינו ורבינו יוסף הכהן ראש ישיבת גאון יעקב המכובד ומרי׳ יאשיהו אב בית דין ומר׳ יצחק אחיו השלישי ומרי׳ שמואל בן עזרון ל״נ. Le titre de ראש ישיבת גאון יעקב aussi bien que celui du « Troisième » nous ramènent nécessairement à la Palestine. M. Marx identifie donc le *ab-bêt-din* Josia avec le fils d'Abraham mentionné dans la généalogie précédente et il croit qu'Abraham a été remplacé par ce Joseph ha-Cohen, qui a eu pour successeur Aaron b. Josia, petit-fils d'Abraham, appelé dans notre généalogie ראש הישיבה mais non ראש ישיבת גאון יעקב et ce serait ce dernier seulement qui aurait été suivi de Salomon b. Juda. Mais il est fort peu vraisemblable que les familles des Gueonim se soient ainsi succédé alternativement ; nous voyons, au contraire, par la Meguilla d'Ébiatar, que le gaonat se transmettait autant que possible dans une même famille. Une autre considération à faire valoir est la suivante. En tête d'un exemplaire du Commentaire de Saadia sur Isaïe, on lit[1] : [חמוד מר׳ יאשיהו החבר] ...קנהו כ׳ל׳ק׳ מר׳ אהרן המעולה חמוד רבינו יאשיהו אן ? נוחם עדן ממנונו לעצמו בשנה שזכה והוסמך בישיבה הקדושה ישיבת צבי היא שנת ארבעת אלפים ושבע מאות וששים ואחת ליצירה וכו׳. Il n'est guère douteux que ce Josia b. Aaron b. Josia ne soit identique avec l'arrière-petit-fils d'Abraham et le père de Çadoc. Or, nous voyons qu'il fut nommé en 1031 *haber* de l'académie palestinienne, dont le chef était alors Salomon b. Juda. Mais comme c'est seulement en 1084 que son fils Çadoc avança du rang de « Quatrième » à celui de « Troisième », que nous le trouvons encore dans cette dignité en 1094 et qu'il ne devint *ab-bêt-din* que plus tard, il suit de là qu'il était le benjamin, l'enfant de la vieillesse, de son père. En tout cas, l'intervalle entre Josia b. Aaron et son arrière-grand-père Abraham se resserre sensiblement et si celui-là devint *haber* en 1031, celui-ci pouvait fort bien être gaon dès 945 environ : nouvelle réfutation de l'objection de M. Marx. Ce qui est singulier, c'est que le père de Josia, Aaron, dont la généalogie de Samuel b. David fait un chef d'école, n'est pas désigné comme tel dans la notice précitée et ne porte que l'épithète de המעולה, tandis que le grand-père, Josia, qui, d'après la même généalogie, ne fut que *ab-bêt-din*, est qualifié ici de רבינו. Il est vrai que Çadoc, le fils de Josia, est appelé רבינו aussi bien à l'époque où il était encore « Troisième » qu'à celle où il était devenu *ab-bêt-din*[2], mais là ce titre est donné également à ceux qui le précédaient en dignité ou bien il est cité seul, sans

1. *Saadyana*, n° XXVIII.
2. Voir *M. G. W. J.*, LII, 110.

eux ; mais l'attribution du titre de רבינו à un *ab-bêt-din*, alors que le chef d'école nommé en même temps ne le reçoit pas, reste singulière.

Toutes ces difficultés, toutes ces obscurités sont supprimées par la première des deux nouvelles listes commémoratives, celle dont je vais donner le texte : les descendants d'Abraham y sont énumérés jusqu'à la neuvième génération. Écrite sur les deux faces d'un long feuillet, elle est ainsi conçue :

Recto.

חכמי ישראל ורבניהם ואבות בתי דיניהם
אשר נהגו שררה בעם י"י צבאות עד כ"ג"ק'
יקרת צפירת תפארת מרינו ורבינו אדוננו גאונו
אברהם ראש ישיבת גאון יעקב וחמודו ז'צ'ל'
5 זכר כ"ג"ק' יקרת צפירת תפארת אדוננו גאונו
אהרן ראש ישיבת גאון יעקב ז'צ'ל' וחמודו
ז'צ'ל' זכר גאון לברכה זכר כ"ג"ק' יקרת צפירת
תפארת מרינו ורבינו אדוננו גאונו ואשיהו
ראש ישיבת גאון יעקב ז'ל' וחמודו ז'צ'ל' זכר
10 כ"ג"ק' יקרת צפירת תפארת מרינו ורבינו
אדוננו אהרן אב בית דין של כל ישראל
ז'ל' וחמודו ז'צ'ל' זכר כ"ג"ק' יקרת צפירת
תפארת מרינו ורבינו אדוננו ואשיהו
אב בית דין של כל ישראל ז'ל' וחמודו ז'צ'ל'
15 זכר כ"ג"ק' יקרת צפירת תפארת מרינו ורבינו
אדוננו צדוק הצדיק אב בית דין של כל
ישראל ז'ל' ושני חמודיו בראשם כ"ג"ק'
יקרת צפירת תפארת מרינו ורבינו משה
השר האדיר בישראל ושני חמודיו
20 החטפים בקצרות שנים ו'כ"ג"ק' יקרת
צפירת תפארת מרינו ורבינו אדוננו
הלל המתהלל ביראת האל יסוד השררה
מקל תפארה הדיין המופלא החכם
המעולה בית דין הגון ז'ל' וחמשת חמודיו
25 בראש' כ"ג"ק' יקרת צפירת תפארת מרי' ורבי' נהוראי
הדיין המופ' החכ' המעולה בית דין הגון ז'ל' ואחיו
כ"ג"ק' יקרת צפירת תפארת מרי' ורבי' יהודה השר
האדיר בישׂ' החכם והנכון ז'ל' ואחיו כ"ג"ק' יקרת
צפירת תפארת מרי' ורבי' אברהם השר האדיר

30 בישר׳ הסיפר המחיר ז׳ל׳ ואחיו כ׳ג׳ק׳ יקרת צפירת
תפארת מרי׳ ורבי׳ יאשהו השר האדיר בישראל החופא
העושה כמה חסדי׳ וכמה טובות עם העניים ועם בני תורה
ז׳ל׳ והמודו כ׳ג׳ק׳ מר׳ [ור׳] אלעזר השר הנכבד הרופא
העושה כמה חסדי׳ וכמה טובות עם העניים ועם בני
35 תורה ז׳ל׳ והמודו כ׳ג׳ק׳ מר׳ ור׳ יעקב הכהן הוקר הנחתף
בקצרות שנים כ׳ג׳ק׳ יקרת צפירת תפארת מרי׳ ורבי׳
אדוננו נשיא השר האדיר בישראל עוז הישר[בה]
. . . . . ז׳ל׳ והמודו ז׳צ׳ל׳ זכר נגיד
. . . . . כ׳ג׳ק׳ יקרת צפירת תפארת

Verso.

מרינו ורבינו אדוננו ...הלל הנתהלל
בראת האל השר האדיר בישראל הנגיד הגדול
נגיד ארץ ישראל ויהודה העושה כמה
חסדים וכמה טובות עם העניים ועם
5 בני תורה ז׳ל׳ ואחיו כ׳ג׳ק׳ יקרת צפירת תפארת
מרינו ורבינו יהודה השר הנכבד החכ׳ והנבון
ז׳ל׳ ואחיו כ׳ג׳ק׳ יקרת צפירת תפארת מרי׳ ורבי׳
הנגיד השר הנכבד החכם והנבון ז׳צ׳ל׳

Puis, après un espace blanc de trois à quatre lignes, on lit :

הדה עתרה
אלרים אבו אלנגם
ואכותה
יאולאד עמה

ce qui signifie : « C'est la famille du chef Abou-l Nadjam et de ses frères et des enfants de son oncle. » Notre liste a donc été faite pour ce Abou-l-Nadjam.

Après un nouveau blanc de sept lignes viennent ces notes massorétiques, d'une autre main :

ה׳ כל וזאת בלחנין מנתם וקרב׳ ..שהו פי פרש[ת]
ויהי ביום השמי׳ [1]
כ׳ד כלמה בהדא אללחן והו אשר ל.....
ויהי ביום השמיני

1. Cette notice n'est pas très intelligible pour moi. Dans la parascha en question le mot יקרב ne se trouve pas du tout ; l'autre mot n'est pas clair non plus (il n'y a pas place pour ויקשהו, qui ne se trouve pas non plus du reste : on trouve seulement ויקשה, Lévit., ix, 16). Le système d'accentuation est peut-être celui qu'on trouve dans d'autres fragments de la Guenza et qui diffère du système ordinaire (voir *J. Q. R.*, VII, 564 et s.).

Un nouveau blanc de cinq lignes est suivi de quatre lignes d'écriture, dont la main est la même que celle de la liste. Mais comme elles sont effacées, on ne peut lire que des mots isolés, tels que הנחטף à la fin de la ligne 3, נתנאל . . . כ'ג'ק' à la ligne 4, etc.

La succession des descendants d'Abraham jusqu'à Çadoc est donc la suivante : Aaron, Josia, Aaron, Josia ; les deux premiers gueonim, les deux autres « pères » de l'académie. Il s'ensuit que dans la généalogie de Samuel b. David un Aaron est tombé, que les titres des deux Josia y ont été renversés et que le titre de Aaron II est faux. Elle doit être corrigée et restituée comme suit : (1. אב) ...צדוק אב בית דין בר' יאשיהו אב בית דין ביר' אהרן ראש הישיבה ביר' יאשיהו הרב (= ראש ישיבת גאון יעקב) ביר' אהרן ראש ישיבת גאון יעקב ביר' אברהם ראש ישיבת גאון יעקב וכו'.

Examinons maintenant l'un après l'autre les différents noms dont se compose la liste.

Abraham fut fondateur du gaonat. Il était, suivant ma conjecture, fils de Ben Méir. Dans les fragments de la polémique avec Saadia touchant le calendrier, il est question à plusieurs reprises d'un fils de Ben Méir. Ainsi Saadia dit de son antagoniste [1] : וישלח את בנו בחדש הרביעי לשנת מאתים ושלשים ושלש ויבא ירושלם. Il résulte de là que l'école de Ben Méir était ailleurs qu'à Jérusalem. C'est dans la ville sainte, par contre, qu'Abraham a dû instituer le gaonat, ne fût-ce que pour rehausser son autorité. Il devint ainsi gaon, comme nous l'avons établi, vers 945. Combien de temps il le fut, c'est ce qu'on ne sait pas. Ce fut jusqu'en 960, ce serait de son temps que les Juifs des bords du Rhin (אנשי רינוס) consultèrent les docteurs de Palestine sur l'arrivée du Messie et sur סרכא דליבא [2]. Mais il se peut que le gaon d'alors fût déjà le fils et successeur d'Abraham,

Aaron. Ce nom était peut-être celui que portait Ben Méir [3], et il aurait ensuite été reporté sur son petit-fils. Nous ne savons presque rien de cet Aaron. Nous sommes un peu mieux instruits sur le compte de son fils et successeur,

Josia. Nous le trouvons d'abord nommé יאשיהו ראש ישיבת גאון יעקב בירבי au commencement d'une lettre adressée à רפח [4]. En

1. Voir *R. É. J.*, LVII, 267.

2. Voir *ibid.*, XLIV, 238 ; XLVIII, 151. Si la réponse du roi des Khazares à Hasdaï ibn Schaprout est authentique, les mots עינינו אל ה' אלהינו ואל חכמי ישראל ישיבה שבירושלים ואל הישיבה שבבבל pourraient se rapporter également à l'époque d'Abraham et nous aurions là la preuve directe que son académie était à Jérusalem.

3. Voir mon *Schechters Saadyana*, p. 4.

4. Cf. Worman, *J. Q. R.*, XIX, 731, n° XXX. Mais cette ville n'est pas, comme le suppose Worman, Rific en Égypte, mais Raphia sur la Méditerranée, c'est par ce mot

outre, il est cité avec le titre de רבינו dans la notice précitée de son petit-fils, écrite en 1031 ; à cette époque il était déjà mort. On s'explique ainsi que Salomon b. Juda fût déjà gaon alors. Salomon avait été *ab-bêt-din*[1], sans doute aux côtés de Josia ; il lui succéda plus tard : c'était l'usage, semble-t-il, que le « père » fût promu au rang de gaon. Ce que nous ignorons, c'est comment il se fit que le gaonat passa à un membre d'une autre famille ; peut-être d'autres trouvailles élucideront-elles ce point. Les rôles furent alors intervertis : les Hillélides eurent le titre de *ab-bêt-din*, sous la direction des autres gueonim. Ce fut déjà le cas du fils de Josia,

Aaron, celui de la notice de 1031, où il est également désigné comme défunt. Il doit donc être mort jeune et ce fut peut-être pour cette raison que le gaonat passa à Salomon b. Juda. — Le fils d'Aaron,

Josia, devint donc *haber* en 1031. Dans la notice publiée par Harkavy, il est appelé *ab-bêt-din* à côté de Joseph ha-Cohen, qui était gaon, et de son frère Isaac qui avait le rang de « Troisième ». Ce Joseph ne peut guère être que le fils de Salomon b. Joseph, celui qui est nommé dans la Meguilla d'Ébiatar, qui fut supplanté par Daniel b. Azaria et qui mourut de chagrin en 1053. C'est aussi le seul endroit où Joseph est appelé en toutes lettres ראש ישיבת גאון יעקב. Il succéda donc, quoique pour peu de temps, à son père dans le gaonat et il est singulier qu'il ne soit pas mentionné ailleurs comme tel. Il est bien dit dans la Meguilla d'Ébiatar (p. 2, l. 8) que Daniel est venu בימי יוסף הכהן ואלידו הכהן שני גאונים, mais dans la liste de Greenstone, il est qualifié seulement de *ab-bêt-din*[2] et, dans la liste antérieurement éditée par moi, il ne figure pas du

qu'Onkelos traduit חצרים dans Deut., II, 23 (cf. Schürer, II², 108 et les textes qu'il y cite) et nous apprenons ici qu'il existait une communauté juive en cette ville aux confins du Xe et du XIe siècle. Nous voyons en même temps que déjà Josia avait l'habitude, au lieu de donner le nom du père, d'écrire simplement כ״רבי, ce qu'on trouve aussi alors chez Salomon ben Juda (*Saadyana*, p. 113 ; *J. Q. R.*, XIX, 725, 726, 728 ; ms. Bodl. 2873 [4], 2874 [1 a. 27], 2876 [67]). — Dans la seconde moitié du XIe siècle, nous trouvons au Caire le gaon Josia b. Azaria ha-Cohen, qui a aidé son cousin David b. David à obtenir l'exilarcat (Meguilla d'Ébiatar, p. 3, l. 6 et s.) ; seulement les gueonim egyptiens ne se nommaient pas ראש ישיבת גאון יעקב, mais ראש ישיבה של גוריה.

1. Voir *J. Q. R.*, XIX, 725, n° V : שלמה אב הישיבה ברבי יהודה

2. *J. Q. R.*, N. S., I, 48 : מרינו ורבינו אדוננו שלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב וחמודו אלידו הכהן ראש ישיבת גאון יעקב ואחיו יהוסף הכהן אב בית דין של כל ישראל וחמודו אביתר הכהן ראש ישיבת גאון יעקב רב׳. Joseph est même nommé ici après son frère plus jeune Élie, justement à cause de leurs rangs respectifs.

tout[1]. De même, nous trouvons au bas d'un document daté de Fostat 1092[2], la signature : שלמה הכהן ביר׳ יוסף אב הישיבה זצ״ל et ce signataire, qui ne peut guère être qu'un fils de notre Joseph, ne donne aussi à son père que le titre de *ab-bêt-din*. Quant à ce Salomon, qui émigra en Égypte, c'est sans doute le même que celui qui écrivit dans ce pays, en 1071, une sorte de poème sur la défaite des Turcomans au Caire ; ici aussi il se nomme simplement : שלמה הוא הכהן בן יהוסף נין גאונים, sans aucun titre[3]. Ce point a encore besoin d'être élucidé. — Le fils de Josia[4] nous est assez bien connu grâce à la Meguilla d'Ébiatar : c'est

Çadoc, qui, sous le gaonat d'Élie, fils de Salomon b. Joseph, était « Quatrième » à l'académie et fut promu en 1082 au rang de « Troisième ». Pendant le gaonat d'Ébiatar, qui fut si cruellement poursuivi par David b. Daniel, Çadoc prit la plus grande part à la chute de ce dernier. C'est peut-être pour cette raison qu'il est nommé, avec le titre de רבינו, dans un Kaddisch à côté du gaon Ébiatar et de l'*ab-bêt-din* Salomon, son frère[5]. Plus tard, ce fut Çadoc qui fut promu au rang de *ab-bêt-din*. Il mourut à Tyr, donc avant le transfert du gaonat par Ébiatar à Taraboulous, soit avant 1109 ; une élégie composée par un Juif d'Alep lui décerne des éloges dithyrambiques[6]. — Çadoc laissa deux fils ; l'un,

Moïse, signe un document en 1137 sous le nom de משה ברבי צדוק הצדוק אב בית דין ז״ל ביר׳ יאשיהו (ms. Bodl. 2878[2]). D'après notre liste, il eut deux fils, qui moururent jeunes[7]. Un de ces fils, Josia,

1. *R. É. J.*, LI, 53. Cf. Marx, *J. Q. R.*, N. S., I, 73.

2. *Saadyana*, p. 81, n. 2.

3. Texte édité par Greenstone dans *A. J. S. L.*, XXII (1906), 144 et s. Cf. mes remarques, *ibid.*, p. 247.

4. Un des témoins de la Ketouba de l'exilarque David b. Daniel de l'année 1082 (*J. Q. R.*, XIII, 221) était (l. נשׂ רח׳) הודיה ביר׳ יאשיהו אב נשׂרק. Cet Hodia était sans doute un fils de notre Josia et était peut-être le premier des descendants des gueonim hillélites qui émigra en Égypte.

5. Cf. *Gedenkbuch Kaufmann*, partie hébraïque, p. 53.

6. Voir *M. G. W. J.*, LII, 110. Que si Çadoc devint *ab-bêt-din* encore du temps du gaonat d'Ébiatar, alors qu'auparavant c'était son frère Salomon, désigné par leur père Élie, il faut en conclure que Salomon s'est démis de sa charge, ce qui ne peut avoir eu lieu que par ce qu'il émigra encore du vivant d'Ébiatar en Égypte, où il porta le titre de ראש ישיבה גאון יעקב et où son fils Maçliah hérita ensuite de son titre. Le signataire d'une lettre adressée à un certain Jacob b. Isaac, יוסף הכהן החבר ביר׳ שלמה ראש הישיבה מ״כ׳ (*J. Q. R.*, XIX, 724, n° VII), était peut-être un fils de Salomon et un frère de Maçliah (ou bien serait-ce Joseph b. Salomon b. Joseph ?).

7. הנחטפים בקצרות שנים ; dans les listes de Gaster (*Gedenkbuch Kaufmann*, p. 241, n° XV) et de Greenstone (*J. Q. R.*, N. S., I, 5, n. 6 : הנכטר בקוצר שנים (cf. aussi au bas la deuxième liste, l. 12 : יחיה הה׳ והנכון בקצרות). Peut-être le verbe הנחטפים, doit-il signifier qu'ils sont morts soudainement.

est nommé dans la liste, éd. Greenstone (*l. c.*, p. 48-49) : אהרנגר צדוק... ותמודו כ׳ג׳ק׳... משה השר האדיר... ותמודו כ׳ג׳ק׳ מרב׳ ורבנא יאשיהו השר הנכבד פאר הישיבה. Un Josia b. Moïse signe un document conjointement avec Abraham b. Hillel nommé ci-après (*Jews' College Jubilee Volume*, p. 108) et Marx l'identifie, non sans raison peut-être, avec notre Josia. — Un second fils de Çadoc,

Hillel, était dayyan (juge). Nous trouvons sa signature au bas de documents écrits en Égypte en 1155-64[1] comme aussi d'un document non daté (ms. Bodl. 2878[76] : הלל בירבי צדוק אב בית דין וצ״ל). — Hillel n'eut pas moins de cinq fils. L'aîné, appelé dans notre liste

Nehoraï, c'est-à-dire *Méir*, fut également dayyân. Nous le trouvons en effet comme signataire d'un document daté de Fostât, 27 tammouz 1161 (ms. Bodl., 2878[78] : מאיר ביר הלל ביר צדוק אב זל). — Le second fils de Hillel s'appelait

Juda, c'est tout ce que nous savons de lui. — Le troisième s'appelait

Abraham, sans doute l'auteur de la Meguilla de Zouta. Il signe un document au Caire le 5 Kislew 1207 (ms. Bodl., 2876[1] : אברהם ביר הלל ביר צדוק אב זל) et a composé notamment une *seliha* (*ibid.*, 2852[5h]). Son arrière-petit-fils fut Samuel ha-Naguid, cité plus haut. — Le quatrième fils de Hillel,

Josia, était médecin. Il eut deux fils : *Élazar*, qui fut également médecin, et *Jacob*, qui, comme les fils de Moïse b. Çadoc, fut enlevé dans sa jeunesse. — Enfin, le cinquième fils de Hillel se nommait

Moïse et il reçoit le titre de עוז הישיבה[2]. Il eut trois fils : *Hillel*, surnommé נגיד ארץ ישראל ויהודה, ce qui est peut-être un titre officiel[3], *Juda* et *Hanania*, qui termine la liste.

1. Voir Marx, *l. c.*, 74.

2. A ajouter aux différents qualificatifs formés avec ישיבה, voir *Z. f. H. B.*, X, 146.

3. Un document de la Gueniza (*Saadyana*, éd. Schechter, p. 82, n. 4) est signé par עובדיה הנעיהר כחבורה הנגיד הגדול שר התעודה נגיד ארץ ישראל ויהודה. L'exilarque David b. Daniel de l'Égypte est nommé נשיא ארץ ישראל ויהודה ונשיא בם בני הגולה (*J. Q. R.*, XIII, 229). Et nous avons vu plus haut que Samuel, l'auteur du commentaire du Pentateuque, est également appelé Naguid.

Nous pouvons ainsi dresser l'arbre généalogique suivant, qui ne comprend pas moins de douze générations :

Ben Méir, ראש ישיבה (922)
|
Abraham, ראש ישיבת גאון יעקב (945-960 ?)
|
Aaron, ראש ישיבת גאון יעקב
|
Josia, ראש ישיבת גאון יעקב
|
Aaron, אב"ד

Josia, חבר (1031), puis אב"ד Isaac, שלישי

Çadoc, שלישי (1082), puis אב"ד (après 1094) ; Hodia (1082)

Moïse (1137) Hillel (1155-64)

Josia x x

Nehoraï, c.-à-d. Méir (1161) ; Juda ; Abraham (1207) ; Josia Moïse

Salomon Elazar ; Jacob Hillel ; Juda ; Hanania

David

Samuel ha-Nagnid

II

La deuxième liste commémorative éditée ici contient également quelques données sur l'histoire des gueonim aaronides de Palestine, mais les indications y relatives ne sont pas toujours claires. Ses autres indications se rapportent à l'Égypte et un grand nombre des noms qu'elles contient sont inconnus par ailleurs. Comme nous le verrons plus loin, cette liste date du temps d'Abraham Maïmonide.

Elle est écrite sur un côté d'un feuillet, dont l'autre côté contient une poésie [1]. Elle se compose de dix-huit lignes, mais des mots sont ajoutés çà et là, en plus petits caractères, entre les lignes. Elle est par endroits illisible. Voici ce qu'on en peut lire :

1 כהנים
ראש ישי
2 אביתר וש' חמו' אברהם אב בית דין וכ' שלמה ר' יש' ג' יע' וחמו' מצליח וכלל
ישראל ישראלים
3 ברכות ויוסף וכלל נתנאל וח' א..... חמו' יהודה וכ' אברהם ושני חמ

1. Voir le Catalogue de Neubauer-Cowley, II, col. 369, en haut.

תקוה וכ׳ שלה וכ׳ מ... וחנו טוביה וכבוד יפת וחנו נתנאל וכ עמרם
חנו עולה
5 וחנו ברכות וכלל ב[כות] ישועה וכ׳ בחור זב׳ הבחור וכבוד עמרם
6 וחנודו אלעזר וכלל ..... דוכא החבר וחנו יהושוע וחנו
7 דוכא וחנו יהושע וחנו משה וארבעת חמודיו אברהם ויצחק ויעקב
8 ויהושע ... וחנו משה וחנו הבחור וכלל בית אלנגיד ישראל
9 שמואל החבר בסמהדרין גדולה ז׳ל׳ וחנו שמריהו הששי בחבורה ... זכ
10 וכלל חנו ברא׳ מר׳ ור׳ חנניה השר הוקר הרופא ושני חנו השא...
11 וכ זצל שמואל עזר הנשיאים מרדכי הזקן יצון המלוכה ושני חנודיו
וכלל
12 יהוה הח והנבון בקצרות וכ׳ חנניה הש׳ וחנו שמואל וחנו הבחור
13 ארלא ז׳צ׳ל׳ ישראלים
וח יוסף
14 עובדיה וחנו שלמה וח עובדיה וחנו יצחק וח יוסף וח מינון
לוים מישאל ודניאל
15 ושני חנו דויד ז׳ל׳ וכ משה ז׳ל׳ מישאל וחנו ישעיהו ושני חנו
כהנים טוב וח חנ׳ טוביהו
16 ובית דוכא בית נצליח בית אלנגיד בית.. בית עמאר בית פצלאן ישראלים
17 אזוב וחמודו חסדאי השר הגדול הירושלמי וחנו עזריהו הח ובכ
18 וחנו אפרים הח והנ׳ וחנו עזריהו הח׳ והנ׳ וח אפרים הבחור וכלל

La division en prêtres, lévites et israélites rappelle le fragment Gaster[1]. Au commencement (l. 2) il est dit que le chef d'école Ébiatar a eu deux fils[2]. L'un d'eux est Élie qui émigra en Égypte et pour qui fut copié là, en l'an 1112, la Mouschtamil (v. *J. Q. R.*, XV, 95) ; le nom de l'autre est inconnu. Je ne sais quel est cet Abraham ha-Cohen, *Ab-bêt-din*, et où il a fonctionné[3]. Salomon et son fils Maçliah sont les deux personnages mentionnés plus haut, le frère et le neveu d'Ébiatar. A la ligne 4, noter le nom de Tikwa, rare dans la Bible, mais qui reparaît dans d'autres fragments de la Gueniza[4] ; à la ligne 3 et 5, le nom également rare de Berakhot, dont j'ai parlé ailleurs[5]. Le nom de Oulla, écrit עולה (entre les l. 4 et 5), figure aussi dans d'autres fragments de la Gueniza[6]. — Dosa et ses descendants jusqu'à la sixième génération (l. 6-8) se retrouvent dans la liste commémorative précédemment publiée par moi. Ils formaient une famille distinguée en Égypte au

1. *L. c.*, p. 242, n° XVII.

2. רש׳ חמוי׳ (= ושני חמודיו). Dans le Catalogue, *l. c.*, il y a אב ב׳ ד׳ au lieu de אביתר, mais le fac-simile que j'ai sous les yeux a clairement ce dernier nom.

3. On connaît un Abraham Ab-bêt-din dans les dernières années de Hai (v. *R. E. J.*, LV, 52, n. 15).

4. Voir mon *Schechters Saadyana*, p. 13, *s. v.* Jefet b. Tikwa.

5. *Il Nome Meborak*, p. 17.

6. Voir mon *Schechters Saadyana*, p. 17, *s. v.* Ulla.

XIIe siècle et c'est en l'honneur du premier ou du second Josué b. Dosa que Juda ha-Lévi a composé un poème, commençant par גבר זמן ורד ביהושע בית[1]. Ici cette famille est qualifiée de אלנגיד ישראל. — Samuel חבר בסנהדרין הגדולה (l. 9) est à ajouter aux porteurs connus de ce titre[2], et si ce titre n'a été décerné que par les gueonim palestiniens, Samuel appartient au plus tard au premier quart du XIIe siècle. Au titre de son fils Schemaria, השישי בחבורה, on peut comparer celui de Samuel (l. בחבורה) השלישי בחבורו (*J. Q. R.*, XIX, 729, n° XXI); Salomon b. Tobia השלישי בחבורה (ms. Bodl. 2878[4]); Élie ha-Cohen הרביעי בחבורה, signataire d'un document de 1045 à côté de gaon Salomon b. Juda (*J. Q. R.*, XIX, 728); le susmentionné Élie, fils d'Ébiatar Gaon, qui est nommé הרביעי בחבורה (*R. É. J.*, LI, 53, et *J. Q. R.*, N. S. I, 50) et Abraham b. Natan בחבורה (l. השביעי, השבועה) (*J. Q. R.*, XIX, 732, n° XXXVI). — Samuel, fils du médecin Hanania (l. 11), est le naguid de ce nom, ne fût-ce qu'à cause de l'épithète מרדכי הזמן ימין המלוכה, qui lui est encore appliquée ailleurs[3]. Nous apprenons ici qu'il avait deux fils : Jahya, qui mourut jeune, et Hanania, qui eut à son tour un fils, Samuel. Voilà qui met fin définitivement à la question controversée du nombre des fils de ce naguid, et dans le poème de Juda ha-Lévi (*Diwân*, éd. Brody, I, p. 110), il faut rapporter le premier vers ליהודים היתה אורה בשלשת קני המנורה à Samuel et à ses deux fils, malgré l'indication du titre : לר' שמואל הנגיד ושלשה בנו[4].

La seconde série de noms énumère d'abord tous les ancêtres de Maïmonide jusqu'à celui-ci, mais, chose singulière, sans épithète. Le frère de Maïmonide, David, qui fit naufrage dans un voyage aux Indes, est également mentionné. Moïse étant le dernier cité, la liste pourrait avoir été composée du temps de son fils Abraham. — Isaïe b. Mischaël ha Lévi (l. 15) est connu comme l'auteur d'une dissertation en arabe sur l'âme, dont Hirschfeld a édité le début d'après un fragment de la Gueniza *J. Q. R.*, XVII, 67; cf. mon *Zur jüd.-arab. Litteratur*, p. 22). — A la l. 16 sont mentionnées plusieurs familles considérées, parmi lesquelles reparaît celle de Dosa. Entre les lignes 15 et 16, nous retrouvons un aaronide, Tob, dont le nom n'a été signalé jusqu'à présent que chez un fils du

1. Voir *R. E. J.*, LI, 53; mais il manque là le premier Dosa, le second Josué et les deux Moïse.

2. *Z. f. H. B.*, X, 146.

3. Voir *M. G. W. J.*, XLI, 504, l. 6.

4. Kaufmann (*M. G. W. J.*, XL, 420) a donc raison contre Luzzatto (*Virgo*, 18) et Brody (note sur ce passage, p. 186).

gaon Çémah b. Paltoï (*J. Q. R.*, XVIII, 402). — Le nom איוב l. 17 peut être lu aussi bien à l'hébraïque, Job, qu'à l'arabe, Ayyoub[1]. Le fils du précédent, Hasdaï, désigné ici comme « grand prince Jérusalémite », est inconnu par ailleurs.

On voit que cette liste n'est pas non plus sans intérêt et qu'elle peut contribuer à la solution de plus d'un problème d'histoire littéraire.

Varsovie, le 18 mars 1913.

SAMUEL POZNANSKI.

1. Voir mon *Schechters Saadyana*, p. 13, *s. v.* Jacob b. Ijob.

LES JUIFS

DE LA SÉNÉCHAUSSÉE DE BEAUCAIRE

(FIN [1])

6. S. ibn Verga [2] rapporte qu'en 1195 plusieurs Juifs de Beaucaire périrent au cours d'une persécution dirigée contre eux. Nous ne possédons aucun document latin venant à l'appui de cette assertion. Nous supposons qu'il y a une erreur de date dans le texte d'ibn Verga et que la persécution dont il parle a eu lieu soit en 1216, époque à laquelle le jeune Raymond VII assiégeait le château de Beaucaire, défendu par Lambert de Limoux, sénéchal de Simon de Montfort, soit plutôt en 1294, au moment où Beaucaire était livré aux excès des garnisaires (comestores), qui pillaient les biens des habitants et où Philippe le Bel ordonnait à son sénéchal d'amener, à l'amiable, les Juifs à demeurer près des murs de la ville [3].

Quoi qu'il en soit, l'annexion du Bas-Languedoc à la couronne royale eut les conséquences les plus funestes pour les Juifs. Non seulement ils sont exclus, aux termes du traité de Paris de 1229, des fonctions publiques, principalement de la bailie [4], mais encore il leur est défendu de contribuer, comme au temps des Raymonds, aux dépenses de l'Université [5]. Le sénéchal, Pélerin Latinier, pour

1. Voir *Revue*, t. LXV, p. 181.

2. *Schéb. Jeh.*, 113. Cf. Graetz, *Gesch. der Juden*, VI, 104.

3. E. Martin-Chabot, *Les Archives de la Cour des Comptes, Aides et Finances de Montpellier*, p. 26. — Cf. Dom Vaissète, *Hist. gén. du Languedoc*, X, p. 299 et 315, et Ménard, *Hist. de la ville de Nismes*, I, p. 125.

4. « Instituemus etiam ballivos non judaeos sed catholicos in terra et nulla heresis suspicione notatos, et tales prohibiti non possint admitti ad emendum redditus civitatum, villarum vel castrorum vel pedagiorum, et, si forte aliquis talis ignoranter institutus fuerit, expellemus eum et puniemus, cum super hoc fuerimus certificati. » Dom Vaissete, *ouvr. cité*, VIII, col. 885.

5. Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 481. « Item sit vobis (Inquisitoribus) notum

les avoir sous les mains et les pressurer à sa guise, détourna à son profit, malgré les réclamations de la population chrétienne, la contribution municipale qu'ils payaient jusqu'alors, et il ne fallut rien moins que la présence de saint Louis à Beaucaire (10 juillet 1254) pour donner satisfaction à ses habitants et décider qu'à l'avenir seraient seuls exemptés de cette taxe les trois fonctionnaires suivants : le viguier, le juge et le notaire ou greffier de la Cour [1].

Le sénéchal ne s'arrêta pas en si bon chemin. Astruc, fils de Bonjuif, possédait, à Beaucaire, un ouvroir qu'il avait loué à Guillem Ferrulus moyennant le prix de 40 sous de raimondins. Pèlerin Latinier n'hésita pas à s'en emparer [2]. Son successeur, Pierre d'Athies, n'eut point plus de scrupule. Il confisqua une partie notable de l'indemnité qui était dûe à la juive Bonosa pour la démolition de sa maison [3] et condamna, « sine sentencia, sine justa ratione », Mossé, fils de Léon, à 75 livres de tournois pour avoir proféré, en sa présence, des injures à l'adresse de son coreligionnaire Abraham, bien que les deux parties se fussent réconciliées avant le prononcé de la sentence [4]. Il n'agit pas autrement, d'ailleurs, envers Randon, seigneur de Château-Neuf (Lozère), auquel il extorqua 5,000 sous de pougeoises [5], envers Salomon, « son juif », auquel il prit 60 livres de tournois [6], et envers Bernard Gon-

quod Judaei Bellicadri consueverunt conferre in expensis quas Universitas Bellicadri faciebat, tempore quo comes Tholosae habebat terram, et postea tempore illo quo dominus Peregrinus erat senescallus consueverunt conferre. Et postea dictus dominus Peregrinus voluit habere Judaeos Bellicadri ad manum suam, extorquens ab eis quandam summam pecuniae quolibet anno, et a tempore illo citra dominus Peregrinus et alii senescalli post eum non sustinuerunt quod Judaei dicti castri conferrent in expensis dictae universitatis. Unde postulant praedicti sindici, nomine universitatis castri, ut dicti Judaei teneantur conferre in futurum secundum quod juris est secundum facultatem patrimoniorum suorum, in expensis universitatis dicti castri. »

1. Dom Vaissète, *ouvr. cité*, VI, p. 835-836.

2. Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 488.

3. Voir *Revue*, t. LXV, p. 183.

4. Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 464. « Significat..... Mosse judaeus, filius condam Leons, quod Petrus de Atiis, senescallus quondam Bellic, habuit ab ipso Mosse judaeo LXXV libras turonensium, hac ratione videlicet quod dictus Mosse habuit verba cum Abram judaeo, de quibus dictus Abram conquestus fuit coram dicto senescallo sub forma injuriae. Et ante sentenciam causae dictus Abram fecit pacem et finem dicto Mosse, ita quod non fuit sentenciatum contra dictum Mosse, nec venit ad sentenciam, et nichilominus remansit quin dictus P. de Atiis sine sentencia haberet et habuit, vel aliis pro eo, ab ipso Mosse septuaginta et quinque libras turon. vel ab alio nomine dicti Mosse. Et quia dictus P. de Atiis sine justa ratione habuit dictas LXXV libras ab ipso Mosse vel alio nomine suo, ideo postulat ab illustri domino rege Franciae ut praedictas LXXV libras faciat ei restitui a praedicto P. de Atiis. »

5. Monnaie de l'évêque du Puy (Haute-Loire).

6. Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 400.

delenus, qu'il condamna à 5.000 sous de raimondins, sous le prétexte qu'il avait fait violence à une femme et dérobé quelques deniers à un Juif[1].

Ces exemples de cupidité furent suivis, d'une part, par Milet, lieutenant d'Hugues d'Arcis, sénéchal de Béziers, qui intercepta en sa faveur « unum anulum aureum cum smaragdo et unum cultellum parvum argenteum totum et gaginam similiter argenteam et unam zonam cericam de grana », objets que deux chrétiens avaient donnés en gages à Crescas, Juif de Montpellier[2]; et, d'autre part, par le sénéchal Guillaume d'Ormois, qui avait trouvé un moyen commode d'augmenter ses émoluments en s'emparant : 1° d'une maison qui avait appartenu au Juif Abram de na Rossa et dont son coreligionnaire Davin, fils de Crescas, « capellanus[3] », tuteur légal de Castellane, Mairone et Cima, filles d'Abram, demanda la restitution aux Enquêteurs[4], et 2° d'un four qui était situé dans la Juiverie de Béziers et que son légitime propriétaire, Dieulogar, fils de Bénédit, de Vias[5], avait acheté de Mossé, fils d'Abba Mari[6].

A cette époque, d'ailleurs, sénéchaux, viguiers, châtelains ou sergents s'entendaient à merveille pour extorquer de l'argent aux habitants de la Sénéchaussée. Ils n'établissaient, sous ce rapport, aucune distinction entre Juifs et Chrétiens et ne songeaient nullement à favoriser les uns au détriment des autres ; ils étaient préoccupés, avant tout, de leur intérêt personnel, du profit qu'ils pouvaient retirer de leurs fonctions. « Amice, caram emi vicariam et volo habere de vestro[7]. Ami, j'ai payé cher ma viguerie, je veux avoir de votre argent », dit un jour Raoul de Saint-Quentin,

1. *Ibid.*, p. 444.

2. *Ibid.*, p. 326.

3. Capellan = ministre du culte, rabbin ou officiant.

4. *Ibid.* — « Significat vobis Inquisitoribus in partibus istis pro domino rege destinatis conquerendo Davi, judaeus de Biterri, filius quondam Crescas capellani tutor seu administrator a judice Curiae Biterris domini regis Franciae datus infantibus quondam Abraae de na Rossa judaei, videlicet Castellanae, Maironae, Cimae, sororibus, ad res et personas ipsarum ministrandas et regendas, quod Guillelmus de Urmeio, senescallus Carcassonae et Biterris, tempore quo erat senescallus, injuste abstulit dicto Abraae, patri dictarum infantum, unum mansum qui est infra Biterrim, quem ipse Abraam construxerat et haedificaverat de suo proprio. Unde supplicat vobis..... quod dictum mansum eisdem infantibus reddi atque restitui faciatis, prout vobis videbitur, secundum Deum et justiciam faciendo. »

5. Canton d'Agde, Hérault.

6. Léopold Delisle, XXIV, p. 327. — Dieulogar est sans doute identique avec Diexlo-gar dont les biens furent confisqués, en 1306, à Narbonne. Saige, *ouvr. cit.*, p. 282.

7. *Ibid.*, p. 403.

viguier de Beaucaire, à un sujet du roi. Bonysac Nassi, Juif de Beaucaire, ne tarda pas à éprouver, à ses dépens, les effets de cet aveu cynique. Il possédait, sur la place du Marché, quatre étaux et un ouvroir rapportant par an, les premiers 12 livres de raimondins et le second 4 livres, et dans le bourg neuf, près du château, plusieurs maisons dont le cens annuel s'élevait à 47 sous et 6 deniers. Sous le fallacieux prétexte qu'il ne tenait pas ses comptes en règle, le viguier le fit mettre aux fers et le contraignit, à force de menaces de toute sorte, à lui céder ses biens pour le prix de 3.000 sous de raimondins, au lieu de 7.000 qu'ils valaient réellement. C'est en vain qu'au nom de ses enfants, Bonosa, femme de Bonysac Nassi, demanda aux Enquêteurs, à charge pour elle de restituer à qui de droit les sommes perçues jadis par son mari [1], l'annulation de cette vente illégale parce que, disait-elle, *dictus Radulfus, cum esset tunc vicarius, de jure emere non potuerit.*

Les successeurs du viguier Raoul de Saint-Quentin n'agissent pas avec moins de caprice ni avec moins de violence. C'est, tantôt, Raoul de Salenches qui condamne à une amende de 60 sous de raimondins un chrétien pour en être venu aux mains avec Salvatus, Juif de Beaucaire, au sujet d'une charge de bois dont il lui disputait

1. *Ibid.* — Significat..... Bonosa judaea, uxor condam Bonysac Naci, quod Radulfus de Sancto Quintino, tunc vicarius Belliquadri, et Stephanus Balianus, cupientes habere tabulas, operatorium et census infrascriptos, ceperunt dictum Bonysac ex eo quod non fecerat solucionem pelagii, cujus pelagii redditus dictus Bonysac cum quibusdam aliis emerat a domino senescallo, et cum teneretur captus dictus Bonysac, compulsus a dicto Radulfo vicario, vendidit ipsi Radulfo et dicto Stephano Balaiano quatuor tabulas quae sunt in macello hujus castri Belliquadri, de quibus tabellis habebat d. Bonysac singulis annis cum pertinenciis suis pro loquerio duodecim libras ramundensium, et quoddam operatorium quod est juxta macellum, de quo habebat d. Bonysac quolibet alio anno quatuor libras ramund., et quadraginta et septem solidos et sex denarios ramundenses censuales quos percipiebat in quibusdam staribus quae sunt in hoc castro Belliquadri, in burgo novo, quas tabulas et operatorium et dictum censum voluerunt habere et habuerunt praedicti Radulfus et Balaianus pro tribus milibus solidis ramund., quae tabulae et operatorium et dictus census appreciabantur tunc et valebant septem milia solidorum ramundensium et modo valent bene octo milia solidorum et plus. Quas tabulas et operatorium et dictum censum tenet et possidet Raimunda, uxor condam et heres dicti St. Balaiani. Unde, cum dictus Bonysac, captus et vi et metu inductus, praedictas tabulas et operatorium et censum vendiderit longe minori precio quam valerent, et dictus Radulfus, cum esset tunc vicarius, de jure emere non potuerit, postulat dicta Bonosa, nomine liberorum dicti Bonysac et suorum, quorum est aministratrix, sibi restitui praedictas tabulas et operatorium et dictum censum a praedicta Raimunda cum fructibus inde perceptis, protestans se paratam restituere ad cognitionem vestram Raimundae, uxori condam et heredi dicti St. Balaiani, praedicta tria milia solidorum ramundensium.

Juravit dicta Bonosa et post sacramentum dixit et asserut omnia supra dicta esse vera. Negavit Raimunda.....

la possession [1] ou qui extorque, « propria voluntate et sine judicis cognitione », pareille somme au Juif Sullam, qui s'était porté caution pour un chrétien avec lequel il avait joué aux dés [2], et 40 sous de raimondins et une liée de poissons à un autre chrétien, Guillem de la Tour, pour avoir joué avec un Juif [3] ; tantôt, Raymond de Fons qui exige, sans le moindre scrupule « et sine judiciara cognicione », 20 sous nîmois du Juif Josse, fils de Bending, pour avoir refusé de se présenter devant lui, alors qu'étant « in ostagiis » à Tarascon, il lui était de toute impossibilité de répondre à son appel sans l'autorisation de la Cour, et qui n'hésite pas, pour s'assurer le paiement de cette amende arbitraire, à saisir les clefs de la maison de Josse et « herbam ferraginis... quam dedit ad comedendum equis suis [4] ». C'est encore le même viguier qui, pour avoir acheté, en traversant Beaucaire avec un de ses coreligionnaires, pour une obole de pain « obolatam panis », et payé en monnaie raimondine, parce qu'il ignorait qu'un édit récent avait seul autorisé l'usage de la monnaie de Nîmes, fait mettre aux fers Durand, Juif d'Arles, lui inflige une amende de 15 sous nîmois et confisque, pour se faire payer, « capam suam blavam de caparès cum manicis » [5].

1. Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 463.
2. *Ibid.*, p. 460-61.
3. *Ibid.*, p. 462.
4. *Ibid.*, p. 460. — « Significat..... Josse, judaeus, filius condam Beudig, quod quodam die, cum ipse esset in ostagiis apud Tharasconem, Raimundus de Fonte, vicarius Belliquadri tunc, citavit ipsum ut veniret coram ipso. Josse, timens poenam perjurii et poenam peccuniariam statuam a curia Tharasconis contra illos qui exeunt de ostagiis sine licencia, cum non posset invenire licentiam ab eo qui eum tenebat in ostagiis exeundi de dictis ostagiis, non potuit venire coram dicto vicario, et ideo quia non venit, dictus Raimundus de Fonte sine judiciara cognicione voluit habere ab ipso Josse viginti solidos nemausensium pro quibus accepit causa pignoris claves domus dicti Josse et eas noluit sibi reddere quousque habuit ab inquilinis qui conducebant dictam domum, de loquerio ipsius domus, viginti solidos nemausensium. — Item habuit ab eo pro dicta occasione herbam ferraginis ipsius Josse, quam dedit ad comedendum equis suis, quam herbam vendiderat dictus Josse octo sestaria ordei. Unde petit etc. — Confitetur Raimundus de Foute se habuisse dictos viginti solidos et de herba dictae ferraginis, sed nescit quantum, et habuit ideo quia, cum ipse teneretur in ostagiis in hoc castro, et ipse vicarius relaxasset eum ad instanciam ipsius ab ostagiis, ita quod infra certam diem rediret in dictis ostagiis, et super hoc praestitit juramentum dictus Josse, licet multociens fecisset eum citari, noluit postea coram eo comparare. Quod dictus Josse negat et dixit dictus Josse quod dictus Raimundus promisit ei coram domino senescallo quod ipse redderet ei dictos viginti solidos et dicta octo sestaria ordei, quod dictus Raimundus negat. »
5. « Significat..... Durantus judaeus, de Arelate, quod tempore quo R. de Fonte erat vicarius de Bellicadro, cum ipse et quidam alius judaeus transeuntes Bellicadro euntes Avinionem, emissent obolatam panis Bellicadro et solvissent unum denarium ramund. credentes quod, sicut erat solitum, moneta ramund. ibi publici discurreret, praedictus Raimundus fecit eos capi, imponens eis quod ipsi fecerant contra edictum

C'est Raymond de Fons enfin qui fait appréhender par les sergents de la Cour un pauvre maître d'école, Simon, Juif d'Arles, un soir qu'amenant avec lui deux enfants, il sortait de la maison de Mosse, fils de Cure, une lanterne à la main et enveloppé d'une chape de couleur que Mosse lui avait prêtée. Accusé de vouloir, ainsi vêtu, aller à la recherche d'aventures galantes, « quaesitum meretrices », le Juif se vit condamner à dix sous nîmois, pour la garantie desquels le viguier se fit donner : « unum mantellum micadatum, cujus medietas erat de panno de bruneta et alia medietas de stamine forti de grana cum penna cirogrillorum, qui mantellus valebat tunc bene viginti solidos nemaus. [1]. »

7. On sait qu'une des clauses du traité de Paris (1229) stipulait qu'à l'avenir les Juifs seraient exclus de toutes les fonctions publiques. Cette défense ne fut cependant pas rigoureusement observée en Languedoc du moins. Nous trouvons, en effet, un Juif, nommé Astruguet, remplissant, sous le règne de saint Louis, les fonctions de trésorier du roi ou de receveur des deniers royaux dans la Sénéchaussée de Carcassonne. Il est qualifié *Officialis regis... qui recepit pro domino rege justicias et emendas istius terrae* [2]. Un autre, Abraham, était investi, en 1230, de la même charge à Sommières [3]. A Beaucaire, Natan était en possession, durant deux ans, au nom du roi, des leudes de la ville [4]. D'autres, enfin, étaient bailes à Nîmes [5], à Fournès et à la Calmette [6].

C'est en vain également que les conciles de Béziers (1246) et d'Albi (1254) avaient défendu aux chrétiens, sous peine d'excommunication, de se faire soigner par des médecins juifs. Cette défense était restée lettre morte. Les « Querimoniae » nous apprennent, en

et publicum conizacionem domini regis quoniam praeconizatum erat Bellicadro quod nulla alia moneta nisi nemausensis ibi solveretur, quod ipsi ignorabant, cum tunc dicta moneta nemausensis nuper exivisset, et tenuit eos tam diu captos donec habuit et extorsit ab eis quindecim solidos nemausensium, ita quod capam suam blavam de capares cum manicis vendi fecit dictus vicarius, quae fuit data pro dictis quindecim solidis et valebat bene viginti solidos nemaus. Et praeterea Guillelmus Bocardus, tunc nuncius curiae, habuit ab eo vel ab alio nomine ipsius viginti denarios viennenses. » Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 508.

1. *Ibid.*, p. 528.

2. Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 323 et suiv.

3. Voir *Revue*, t. LXV, p. 188.

4. « Item dicunt Raimundus de Roca Maura et Raimbaldus fratres quod dictus Natan, tempore quo tenuit dictas lesdas pro domino rege, habuit et percepit per duos annos sextam partem quam ipsi habent in dictis lesdis. » L. Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 502.

5. *Ibid.*, p. 416.

6. Voir *Revue*, t. *ib.*, p. 190.

effet, qu'au moment même où elle venait d'être édictée, « Maître Salomon » essaya d'obtenir, par le canal des Enquêteurs, le paiement de dix livres de melgoriens que Simon de Mueil, châtelain de Minerve [1], lui devait pour son salaire [2].

A cette époque cependant, la situation des Juifs était loin d'être heureuse. L'antipathie religieuse de saint Louis lui dictait à leur encontre les mesures les plus vexatoires. Tantôt il décide que les créances des Juifs cesseront de porter intérêts à leur profit et que les débiteurs ne pourront plus être contraints à payer par la justice royale ou seigneuriale; tantôt il acquitte les chrétiens du tiers des sommes qu'ils leur devaient ou ordonne la confiscation de leurs biens, qu'il s'empresse, d'ailleurs, pour manque de soins, d'enlever peu après à leurs détenteurs et de remettre aux Enquêteurs [3] ; tantôt enfin il les expulse du domaine royal, mais ne tarde pas à les y rappeler en leur imposant toutefois le port de la roue et en les privant du Talmud [4].

Philippe-le-Bel se montra encore plus rigoureux. Poussé par un besoin pressant d'argent et bien convaincu que les revenus qu'il comptait tirer des Juifs suffiraient largement à combler le déficit du trésor royal, il ordonna, le 31 mai 1294, au sénéchal Alphonse de Rouvrai d'envoyer à Paris Baronet, Juif de Beaucaire, et deux autres des plus riches Juifs de sa Sénéchaussée pour s'entendre avec lui sur l'importance de la taille qu'il avait résolu d'imposer aux Juifs du Bas-Languedoc [5]. Déçu dans ses espérances, il enjoignit, l'année suivante, au même Sénéchal de faire arrêter les plus riches Juifs du pays, aussi bien ceux qui étaient placés sous la juridiction royale que ceux qui étaient soumis à des seigneurs particuliers, de saisir leurs biens mobiliers et immobiliers et de faire expédier, sans délai, six d'entre eux à Paris. Philippe-le-Bel les fit aussitôt incarcérer au Châtelet et ne les relâcha que lorsqu'ils eurent confessé le montant de leurs créances [6]. Par condescendance cependant pour l'évêque de Nîmes, qui prétendait qu'on ne pouvait rien entreprendre sur les hommes « taillables de son église et sujets de sa justice », il consentit à mettre en liberté ceux qui

1. Canton d'Olonzac, Hérault.

2. ... « debet sibi x libras melgoriensium pro salario suo seu mercede, quos solvere contradicit. » L. Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 361.

3. Robert Michel, *L'Administration Royale dans la Sénéchaussée de Beaucaire au temps de saint Louis*, p. 350.

4. *Ordonnances*, I, p. 53, 54 et 55 ; *ibid.*, p. 75 et 85.

5. E. Martin-Chabot, *Les Archives de la Cour des Comptes, Aides et Finances de Montpellier*, p. 19.

6. Ménard, *Histoire de Nismes*, I, 412, 413.

étaient placés sous sa protection et à leur restituer les biens que le sénéchal avait confisqués [1].

Il n'entrait pas dans les vues de Philippe le-Bel de s'arrêter là. En 1299, il renouvela l'ordonnance de saint Louis (1254) qui interdisait aux Juifs le prêt à intérêts et le commerce d'argent. C'était tarir la source de leurs revenus et, par contre-coup, les siens, puisqu'il mettait ainsi les Juifs dans l'impossibilité de lui payer les impôts ordinaires et extraordinaires auxquels il voulait les soumettre.

Pour obvier à cet inconvénient, il manda, le 27 avril 1303, à tous ses sénéchaux et baillis de faire payer aux Juifs les dettes non usuraires contractées envers eux et de leur permettre, à l'avenir, de se livrer au trafic de toutes bonnes marchandises [2]. Par cette faveur accordée aux Juifs, Philippe-le-Bel n'ignorait pas qu'il ne travaillait que pour lui. Il avait semé, il entendait récolter. Aussi, le 21 janvier 1306, trouvant que la moisson était suffisamment mûre, fit il arrêter, à l'improviste, tous les Juifs de France, sous l'accusation d'avoir « fait des choses intolérables », procéder à leur expulsion et à la confiscation de leurs biens [3].

Des difficultés s'étant élevées entre le roi et quelques seigneurs qui revendiquèrent leur part de la dépouille, Philippe-le-Bel les trancha en restituant à l'évêque de Maguelone, auquel il les avait acheté, en 1293, les revenus des Juifs de Montpelliéret, moyennant une rente annuelle de 40 livres, hypothéquée sur les Juifs de Sauve, une nouvelle hypothèque de 20 livres tournois et une compensation en argent pour les autres 20 livres [4], et en abandonnant à l'évêque de Mende, qui réclamait pour lui seul le produit de la vente des biens des Juifs de son diocèse, le tiers de la confiscation, plus une maison qu'habitait à Mende, avant son expulsion, un Juif nommé Ferrier [5].

Pareille transaction eut lieu entre le roi de France et l'abbé de Saint-Gilles, qui accepta aussi le tiers de ce qu'avait rapporté la vente des biens des Juifs établis dans son territoire [6].

8. Philippe-le-Bel, en chassant les Juifs, avait fait, on l'a dit [7], non seulement une mauvaise action, mais encore une mauvaise affaire.

1. *Ibid.*, p. 412; *Preuves*, p. 125.
2. *Revue des Etudes juives*, t. II, p. 31
3. *Ordonnances*, t. I, p. 488.
4. Saige, *ouvrage cité*, p. 103 et 319-324.
5. *Ibid.*, p. 324-325; cf. *Revue des Etudes juives*, II, p. 61.
6. Menard, *ouvrage cité*, II, p. 10; *Preuves*, p. 15.
7. L. Lazard, *Les Revenus tirés des Juifs dans le domaine royal* (XIIIe s.), dans *Revue des Etudes juives*, XV, p. 261.

Le produit de la confiscation fut, en effet, loin de répondre à ses espérances. Ce qui en diminua grandement le profit, ce furent, d'un côté, les vols et les détournements des agents royaux et, de l'autre, le silence ou les fausses déclarations de certains débiteurs peu empressés à faire connaître le montant de leurs titres [1]. Le peuple, d'ailleurs, ne gagna rien au départ des Juifs, il y perdit même, s'il faut en croire un contemporain [2].

Pressuré par les usuriers chrétiens qui étaient devenus plus odieux à ses yeux que ne l'avaient jamais été les Juifs, le peuple demanda à grands cris le rappel de ces derniers et Louis X dit le Hutin dut céder à la « commune clameur » et ordonner, le 28 juillet 1315, non toutefois sans avoir reçu par avance une somme de 122,125 livres, 1° que les Juifs pourraient rentrer en France et y demeurer pendant douze ans ; 2° qu'ils vivraient du travail de leurs mains ou vendraient de bonnes marchandises ; 3° qu'ils pourraient prêter sur gages, mais sans se livrer à l'usure ; 4° poursuivre le recouvrement de leurs créances dont *ils auraient le tiers et le roi les deux autres* ; 5° racheter, au prix de la vente, leurs synagogues et leurs cimetières et rentrer en possession de tous leurs biens qui n'auraient pas été vendus, à l'exception du Talmud, etc. [3].

Louis X désigna en même temps les commissaires royaux qui, de concert avec d'autres commissaires juifs également choisis par lui, devaient veiller à l'exécution de cette ordonnance. Au nombre de ces commissaires juifs figuraient, pour les pays de langue d'oc, Bonnet de Lunel et Bonjour (Bondia) de Beaucaire [4].

Les Juifs ne tardèrent pas à répondre à l'appel de Louis le Hutin. Mais quel changement dans leur situation, autrefois si florissante ! Plus de propriétés, plus de maisons, plus de terres ou de vignes ! Ils sont considérés comme des étrangers, exposés au moindre caprice du roi. Les principales sources de leurs revenus sont taries ; leur commerce a passé dans d'autres mains. Les Lombards ont pris leur place comme négociants et comme banquiers.

Philippe le Long, après leur avoir accordé plusieurs privilèges et immunités, prêta l'oreille aux doléances de certains habitants de Beaucaire et de Montpellier qui, dans l'espoir de pouvoir se décharger plus facilement des dettes qu'ils avaient contractées

1. *Ibid.*, II, p. 64.
2. Chronique du XIVe siècle, citée par Pigeonneau, *Histoire du commerce de la France*, p. 258.
3. *Ordonnances du Louvre*, I. 1.
4. Saige, *ouvrage cité*, p. 330.

envers eux, les accusèrent de se livrer à l'usure, d'éluder ou de négliger entièrement la loi qui leur imposait le port, de la rone et, par un mandement du 10 octobre 1317, ordonna au Sénéchal de Beaucaire de réprimer les usures des Juifs et de les contraindre à porter désormais le signe distinctif destiné à les faire reconnaître [1].

Son successeur, Charles IV, ne manifesta pas de plus bienveillantes dispositions à leur égard. En 1322, il frappa les Juifs de France d'une contribution exorbitante de 150.000 livres parisis, dont la part incombant à ceux du Languedoc s'élevait à 47.000 livres, savoir :

22.500 l.	pour la	Sénéchaussée	de Carcassonne
20.500	—	—	de Beaucaire
2.000	—	—	de Toulouse
1.900	—	—	du Rouergue
100	—	—	du Caorcin [2].

Philippe de Valois les expulsa comme fauteurs de la peste de 1348, mais non toutefois sans s'être emparé, au préalable, des biens des plus riches d'entre eux. Quant à ceux qui s'étaient retirés dans les contrées voisines et continuaient à « marchander avec aucuns prélatz, barons et autres personnes nobles et non nobles », le roi ordonna, par lettres patentes du 2 juin 1348, au Sénéchal de Beaucaire de faire « crier par cry solennel que nul qui soit tenu en aucune chose ausdits .. Juifs ne soit si hardy que il paye ausdits créditeurs chose que ils leur doivent soubz peine de nous payer une autre fois et sur peine de l'amende [3]. »

Rappelés par le roi Jean, grâce à l'intervention « de Manassès de Bézou et maistre monte Mancip [4] », ils se répandirent dans les principaux centres de la Sénéchaussée. Un document hébreu, cité par Renan-Neubauer [5], nous les montre établis à Beaucaire (בלקיירי, *Belcayre*) en 1354. Ils étaient revenus à Nîmes en 1359. Le Conseil politique leur assigna aussitôt, comme quartier d'habitation, la rue de la Corrégerie vieille, « *Corrateria vetera* [6] », aujourd'hui rue de l'Etoile, qu'il ne tarda d'ailleurs pas, sur leurs réclamations,

1. *Ordonnances du Louvre*, au 1317.
2. Dom Vaissete, *Hist. gén. du Languedoc*, X : *Preuves*, p. 617 ; cf. E. Martin-Chabot, *ouvr. cité*, p. 53.
3. *Pièces justificatives*, n° 1.
4. Manasse ou Menessier de Vesoul. — Mancip = Massip.
5. *Les Rabbins français*, p. 517.
6. Menard, *ouvr. cité*, II, 207, et *Preuves*, 219.

à remplacer par celle de Caguensol, située près de la Tour de l'Horloge [1]. De son côté, le prieur de Saint-Bandile, Raymond de Gardie, moine de la Chaise-Dieu, leur accorda une nouvelle concession du cimetière, appelé Puech-Jusieu (Podius Judaeus) ou de *Posterla* (petite porte), moyennant 9 sols ou une livre de poivre pour l'ensevelissement de chaque mort [2].

« Plus les Juifs auront de privilèges, disait Jean le Bon, mieux ils pourront payer la taxe que le roi fait peser sur eux [3] ». Cette taxe s'élevait à la somme de six cents royaux, que Jean le Bon chargea, en 1360, le Juif Psalmon de Montmélian [4], d'imposer, de concert avec « maistre monte Bonyac, habitant de Nismes, Joson de Créon [5], habitant de Montpellier, Austruc (Astruc) Bénédict, habitant de Cabeston (Capestang, Hérault) et Bondié Saporte, habitant de Carcassonne », à tous les Juifs de la Sénéchaussée « par manière d'emprunt ou de taille... et par détention de corps et explectation de biens [6] ».

Le 13 décembre de la même année, Jean le Bon, ajoutant foi aux doléances des Consuls de Beaucaire et de quelques habitants d'autres localités de la Sénéchaussée, manda au Sénéchal de réprimer ce que déjà le Concile de Latran de 1215 (canon 67) [7] avait appelé les usures excessives « usuras excessivas » des Juifs [8].

Le comte d'Etampes, juge et gardien des privilèges des Juifs, enjoignit aussitôt à tous les officiers royaux de s'enquérir du bien-fondé des plaintes portées par les chrétiens contre leurs créanciers juifs et de châtier les coupables avec la plus extrême rigueur « et ipsos judeos taliter puniri et castigari quod eorum punitio ceteris consimilia facere praesumentibus cedat in exemplum [9] ».

Jean le Bon, qui, pendant son séjour dans le midi, à la fin de 1362, avait permis aux Juifs, par un acte daté de Nîmes, le 27 décembre, d'exercer l'office de médecins et de chirurgiens, à la seule condition d'avoir passé un examen par devant des maîtres chrétiens experts ès dites sciences [10], Jean le Bon revint sur ses

1. *Ibid.*, p. 211, et *Preuves*, 235. Cf. Simon, *Les Juifs de Nîmes*, p. 31.
2. *Ibid.*, III, 93.
3. *Ordonnances*, III, p. 467.
4. Village du département de la Savoie.
5. Village du département de la Gironde.
6. *Pièces justificatives*, n° II.
7. P. Richard, *Analyse des Conciles*, II, p. 162.
8. *Pièces justificatives*, n° III.
9. *Pièces justificatives*, n° IV.
10. S. Luce, *Les Juifs sous Charles V*, dans *Revue historique*, VII, p. 363.

bonnes dispositions à leur égard et prescrivit à la date du IX décembre 1363 :

« Premièrement que touz Juifs, de quelqu'estat qu'il soient et en quelque terre qu'il demourent, doresenavant porteront une grant roelle bien notable, de la grandeur de nostre grant seel, partie de rouge et de blanc, et telle que l'on puisse bien apercevoir, au vestement dessus, soit mantel ou autre habit, en tel lieu qu'ils ne la puissent monstrer.

« Et aussi que touz les diz Juifs de quelque privilège, ou pour qu'il usent, ou condition et estat qu'il soient, seront subgiez et justiciables aux juges ordinaires sonbz cui juridiction il demourront tout en la forme et manière que sont les crestians, nonobstant quelconque privilège ou prérogative qu'ils aient sur eux...

« Et avec ce, que aucun crestian ne puisse obliger son corps à aucun juif [1]. »

Son fils aîné, Charles V, n'avait pas attendu son avènement au trône pour témoigner sa bienveillance aux Juifs. Alors qu'il n'était encore que régent, en l'absence de son père prisonnier en Angleterre, il les autorisa à rentrer en France. « Comme, piéça, pour le temps que nous estions régent nostre royaume, nous, pour certaines causes, eussions avec autres dons et octroys, donné et octroyé licence et congié à tous Juifs et Juifves, leurs enfans, gens, famile, maisgnée et biens, le rettour de venir et demourer dans nostre royaume jusques à certains temps [2]. »

Charles V maintint tous les privilèges accordés par son père aux Juifs, qu'il déclara, en outre, quittes d'impôts, exempts du droit de prise et de toute juridiction autre que celle du comte d'Etampes, à condition, pour chaque Juif, de payer 14 florins à son entrée en France pour lui et sa femme, un florin et deux gros tournois vieux pour chacun de ses enfants et 7 florins par an, à titre de droit de séjour dans le royaume et avec l'engagement formel de n'exiger par semaine que 4 deniers par livre d'intérêt s'il veut qu'en retour sa déposition sous le sceau du serment fasse foi contre ses débiteurs en cas de litige [3].

Les Communautés juives du Languedoc se trouvèrent bientôt aux prises avec les plus grandes difficultés. Elles sont écrasées d'impôts de toutes sortes, et leurs procurateurs, Comprat Moïse, de Nîmes, et Astour Benduli, de Narbonne, se voient dans la nécessité d'avoir recours, le 15 février 1364, à l'intervention

1. Ménard, *ouvr. cité*, II, 266 ; *Preuves*, 277.
2. *Revue Historique*, VII, p. 362.
3. *Ordonnances*, III, 468 et 469.

du maréchal d'Audenhan pour les obliger à contribuer, « par des répartitions exactes », aux tailles et impositions qui leur étaient assignées [1].

Le 28 septembre, à la suite de démêlés qui avaient éclaté, au sujet du paiement de leurs dettes, entre des chrétiens débiteurs et leurs créanciers juifs Joseph Astruc et Salomon Nassi, présentent en leur nom et au nom des Juifs et Juives de la Sénéchaussée, à Pierre Scatisse, trésorier du roi, des lettres patentes du comte d'Etampes, par lesquelles il enjoignait à ce fonctionnaire de ne « contraindre aucuns des Juifz et Juifves habitans et demeurans ez Languedoc à randre et restituer à aucuns chrestiens certaines sommes d'argent et d'or que lesdits Juifz avaient gaigné et peuvent gaigner d'iceux [2] ».

A l'exemple du comte d'Etampes, le duc d'Anjou resta sourd aux réclamations plus ou moins intéressées des habitants de la Sénéchaussée de Carcassonne — pareil fait s'est probablement passé dans celle de Beaucaire — et ordonna, le 17 mai 1376, à tous les officiers royaux placés sous ses ordres de contraindre les débiteurs chrétiens à s'acquitter de leurs créances envers les Juifs, attendu que « non sit nec fuerit nec decet intentionis nostre aliquibus viam aperte, nec et priveligiis sigillorum regiorum, nundinarum Brie et Campanie predictarum aliquathenus derogari [3] ».

On sait dans quelle pénible situation se trouvait la France après la mort de Charles V. La guerre civile, la guerre étrangère, le brigandage désolent et dépeuplent les provinces. On rend les Juifs responsables, en grande partie, de ce triste état de choses. Les privilèges que Jean le Bon leur avait accordés en 1360, un moment révoqués en 1367, mais renouvelés en 1368, en 1370 et 1372, le sont de nouveau en 1387. Charles VI les soumet en même temps à une taxe de 5.000 francs d'or [4]. En 1392, il leur impose une contribution spéciale de mille francs d'or ; enfin le 17 septembre 1394, un édit royal les expulse à titre définitif du royaume.

Cet arrêt d'exil ne fut cependant pas partout exécuté avec la même rigueur. On manquait de médecins et le duc de Berry, gouverneur du Languedoc, ne voulait pas ou ne pouvait pas se priver, pendant un certain temps du moins, du précieux concours

1. Ménard, *ouvr. cité*, II, 277; *Preuves*, 290.
2. *Pièces justificatives*, n° V.
3. *Ibid.*, n° VI.
4. *Archives départ. de l'Hérault, Sénéchaussée de Nîmes*, Série A. Registre n° 21, fol. 129.

d'un médecin et d'un chirurgien juifs, établis, au moment de l'expulsion, à Carcassonne : « Magister Jacob, de Lunelo, physicus, et Bellan Bellan, surgicus[1] ». Aussi quand plus tard ils durent retourner à Tarascon, d'où ils étaient originaires, le gouverneur du Languedoc, en récompense sans doute de leurs services, les autorisa-t-il, en 1405, à se rendre à Beaucaire et dans le reste de la Sénéchaussée, malgré *l'Arrêt de Représailles*[2] qui interdisait l'accès du Languedoc aux Provençaux alors en guerre avec les Français au sujet de la souveraineté de la Provence, que se disputaient Louis II, duc d'Anjou, et Charles de Duras ou de la Paix[3].

Il ne semble pas que pareille faveur ait été accordée à des Juifs de la Sénéchaussée de Beaucaire. Conduits à la frontière sur l'ordre du sénéchal Guillaume Neillac[4], ils se rendirent, pour la plupart, sans nul espoir de retour, dans les contrées voisines, principalement en Provence et dans le Comtat Venaissin[5].

S. Kahn.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Lettres patentes du Roy cassant les contrats des debtes consentis par ses subjects en faveur des Italiens, Juifs et autres usuriers estrangers. 1340[6].

Philipe par la grâce de Dieu, Roy de France, au seneschal de Beaucaire ou a son Lieutenant, Salut. Nous avons entendu que plusieurs Ytaliens et outremontans et aussy Juifs demeurans hors de nostre Royaume et villes prochaines et joignans audit Royaume ont marchandé et marchandent avec aucuns prélatz, barons, et autres personnes nobles et non nobles de nostre dit Royaume contre les deffenses royaux, et ont fait et font plusieurs contraux usuraires et autres deffendus par

1. Sur ces deux médecins, voir notre travail *Les Juifs de Tarascon*, p. 16, 25 et 28.
2. *Pièces justificatives*, n° VII.
3. Eysselle, *ouvr. cité*, p. 35.
4. Menard, *ouvr. cité*, III, 92.
5. Gross, *Gallia judaica*, p. 121, et *Monatsschrift*, 1880, p. 409, 410 et 517.
6. Registre non numéroté des sauvegardes, f° 63, 1340.

lesdites ordonnances avec gens de nostredit Royaume, pourquoy nous vous commettons par la teneur de ces lettres et mandons que en tous lieux notables de vostre dite seneschaussée vous fassiez crier par cry solennel que nul qui soit tenu en aucune chose ausdits ytaliens ou outremontans ou juifs ne soit si hardy que il paye ausdits créditeurs chose que ils leur doivent soubz peine de nous payer une autre fois et sur peine de l'amende, et de quonque ilz se pourroient mesfaire envers nous, et que ilz le vous viennent dire et révéler dedans certain jour que vous assignerez, et faites aussy crier que tous tabellions et autres qui obligations, liens ou instrumens en auront receuz vous baillent par escrit en substance tels contraux, et que ilz ne les baillent ne rendent ausdits créditeurs, et les contraignez à vous montrer leurs prothocolles par voyes deues afin que vous puissiez scavoir et avoir connoissance desdits contraux, et que satisfaction nous puisse estre faite desdites debtes, et si lesdits debteurs se veulent traire dedans un mois après ledit cry pardevant nos améz et féaux gens de nos comptes à Paris pour traitter sur le payement desdites debtes nosdits gens leur fairont sur ce bonne courtoisie et grand, et en cas que ilz ne voudront nous fairons lever sur eux toutes lesdites debtes. Si deffendons à vous et à tous nos justiciers par ces présentes lettres que pour telles debtes ilz ne fassent aucun exploit ou exécution contre lesdits debteurs à requeste desdits créditeurs ne pour eux, et rescrivez à nosdits gens de nos comptes ce que trouvé et fait aurez des choses des susdites.

Donné à Paris le second jour de juin, l'an de grace mil trois cens quarante soubz nostre nouvel scel en l'absence de nostre grand pergentes compotorum et thesaurarii.

O. Levier [1].

II

Lettres du Roi Jean portant permission aux juifz d'asseoir sur eux jusques à la somme de six cens royaux pour payer au Roy ce qu'ilz luy avoient promis par accord pour avoir la licence d'habiter dans son Royaume [2].

Jean par la grace de Dieu Roy de France — a Psalmon de Montmélians juif salut. Comme Manasses de Bézou, et maistre monte Mancip juifz à la requeste de plusieurs juifz estans en nostre royaume et hors d'icelluy soient venus par devers nous pour demender et obtenir congié et licence que tous juifz et juifves de quelconques nations qu'its soient puissent venir demeurer et habiter paisiblement en nostredit Royaume, et avec ce pour impétrer de nous plusieurs privilèges, lesquelles choses nous leur

1. Arch. départ. de l'Hérault. — Série A. — Sénéchaussée de Nîmes. — t. I, f° 122
2. Registre n° 13, f° 99 v° 1360.

avons octroyées parmy certains accordz et condition lesquelles ilz ne pourraient accomplir ne enteriner, ne aussy les choses dessusdites plus poursuir, mesmement comme en la poursuitte d'icelles ilz ayent déjà très grossement frayé et despendu du leur si sur ce ne leur estoit par nous pourveu de remède convenable. Pour ce est-il que nous te mandons et commettons que appellez avec toi maitre monte Bonjac habitant de Nismes, Joson de Creun habitant de Montpellier, Austruc Bénédict habitant de Cabeston et Bondié Saporte habitant de Carcassonne ou les deux d'iceux auxquelz tu fasses commandement de par nous que sur peine de cent livres parisis pour chacun qui deffandroit, lesquelles si elles estoient commises nous voulons estre exécutées comme nos propres debtes dedans douze jours après ce que tu leur auras fait ascavoir ilz soient en certain lieu tel comme tu leur voudras assigner pour faire et asseoir tailler et assietter jusques à la somme de six cens royaulz par manière d'emprunt ou de taille, ou par la meilleure manière qu'il pourra estre fait, et tout ce qui ainsi sera assis sur les ditz juifz demeurans en nostredit royaume nous voulons estre cuilly et levé sur iceux, et les reffusans, contredisans, ou dilayans estre contrains par détention de corps et explectation de biens si comme pour nos propres debtes est accoutumé à faire comme dit est, de ce faire te donnons pouvoir, authorité et mandemant spécial. Mandons et commandons aux séneschaux de Beaucaire et de Carcassonne et à tous les autres justiciers de nostredit royaume ou a leurs lieutenans que en faisant les choses dessus dites et chacune d'icelles te prestent conseil, confort et ayde si mestier en as et tu les en requiers et pour plus diligemment exéquuter les choses dessusdites te baillent un ou plusieurs de nos sergens ausquelz mandons et commettons que tout ce que par toi et les quatre dessusdits appellez avec toi aura esté assis sur lesdits juifs, ilz lèvent et exécutent sur iceux en la manière dessusdite, lesquelz toutes voyes ne s'entremettent de chose que requière connoissance de cause.

Donné à Paris le troisiesme jour de mars l'an de grace mil trois cens soixante. Par le Roy à la relation du conseil auquel estoient Messieurs l'Archevesque de Sens, les Evesques de Beauvois et de Chartres et plusieurs autres.

FERRICUS [1].

III

Lettres patentes contenant Commission contre les usures excessives que les juifs exercoient dans la Seneschaussée de Beaucaire en 1360 [2].

Joannes Dei gratia francorum Rex, Senescallo Bellicadri vel eius locumtenenti salutem. Consules universitatis et habitatores villarum senescalliæ prædictæ nobis conquerendo monstrarunt quod judæi qui ad partes

1. Arch. départ. de l'Hérault. — Série A. — Sénéchaussée de Nimes. — t. II, f° 120-121.

2. Sénéchaussée de Nimes. — Reg. n° 9, f° 85, 1360.

illas veniunt mutuant ad usuras, et pro dictis mutuis usuras excessivas et contra regias ordinationes super talibus edictas quæ in archivo nostro Bellicadri reperientur, levant et exigunt quæ in anno sortem principalem excedunt, de quo populus quam plurimum aggravatur et depauperatur sicut dicunt supplicantes, sibi super hoc de opportuno remedio provideri. Quo circa mandamus vobis, et quia a vobis se prætendunt fore exemptos committimus quatenus dictis judæis ne hujusmodi usuras contra dictas nostras ordinationes aut at excessivas recipiant seu exigant sub certis pœnis nobis applicandis voce præconia inhibeatis seu inhiberi faciatis, et in contrarium facientes taliter puniatis civiliter tamen quod cedat cæteris in exemplum et nobis non refferatur querela, litteris in contrarium impetratis aut etiam impetrandis non obstantibus quibuscumque. Datum Parisiis XIII die decembris anno domini millesimo c c c LX°, in requestis hospitii.

F. Cuhotier [1].

IV

Commission pour informer contre les usures, et exactions excessives que les juifs commettoient dans le Languedoc [2].

Ludovicus comes Stamparum, Dominusque villæ Lunelli et baroniæ, commissarius et conservator privilegiorum et libertatum judæis et Judæabus infra regnum franciæ degentibus per majestatem regiam concessis, et per eamdem specialiter ejus solidum deputatus, Dilecto nostro Joanni Rigati clerico regio salutem. Ad nostrum denuo noveritis ex non nullorum linguæ occitanæ relatu pervenisse auditum quod cum Dominus noster Rex aut predecessores ipsius omnes et singulos judæos et judeas suis exigentibus de meritis ejici et expelli a regno suo fuerit et extra per longa tempora banniti extiterint et diecti. Postmodum vero annis pluribus delapsis, idem Dominus noster Rex auditis suplicationibus et requistis dictorum judæorum seu ad eorum instantiam factis certis de causis eisdem licentiam et authoritatem revertendi et commorandi infra regnum usque ad certum tempus in suis ordinationibus expressatum, et in eodem cum habitatoribus hujusmodi et aliis personis quibuscunque mercandi, et eisdem vel eorum alteri suas peccunias ad certum lucrum pro septimana vel mense per ipsos judæos exsolvendum secumdum magis et minus mutuo tradendi concessit prout in ordinationibus per ipsum Dominum nostrum regem super hoc editis latius continetur.

Nihilominus nonnulli judæi cupiditate repleti, Deum nec justitiam non verentes, licet omnibus singulisque judæis fuerit injunctum et præceptum sub certis et magnis pœnis domino nostro regi applicandis, ut dictas ordinationes de puncto ad punctum observarent quod facere non

1. Arch. dép. de l'Hérault. — Série A. 4. — Sénéchaussée de Nîmes. — T. I. p. 269
2. Registre n° 9, f° 105, 22 septembre 1362.

curarunt nec adhuc curant. Imo plus in duplo quam revera pluribus personis dictæ linguæ occitanæ mutuo ad certum lucrum non tradiderunt ipsas sibi fuerunt cum publico instrumento obligari et quotidie faciunt incessanter, et quia dicti debitores aut aliqui ex eis propter guerras aut alia obstacula, quæ sibi prævenerunt et de die in diem preveniunt et occurunt non potuerunt nec possunt termino seu terminio sibi præfixis judæis exsolvere puram sortem, cum lucro inde secuto, ideo suos clamores contra hujusdi debitores suos de totali summa in instrumentis obligatoriis contenta exposuerunt et exponunt, et deinde pro hujusdi pecuniarum summis, sic ut præfertur dictis judæis incartatis et lucro inde proveniendo dictos debitores minus juste fecerunt et faciunt per personarum suarum et bonarum captionem et venditionem eorumdem compelli, pro quibus jamque plures illarum partium sunt exhæredati quæ cadunt in evidens damnum reipublicæ et contemptum de decus et neglectum mandatorum nostrorum imo verias Regiarum ordinationum suarum enervationem prædictarum in præmissis et circa præmissa multipliciter et diversimodo delinquendo, nosque indemnitate patriæ hujusmodi occitanæ et totius regni prout tenemur obviare volentes, et dictas ordinationes ad unguem pro utilitate rei publicæ ob justitiæ cultum observare illæsas, et qui damnificati modo præmisso fuerint, ab eorum damnis prout facerit raris, expensis dictorum judæorum culpabilium relevare et ipsos judæos taliter de commissis per vos puniri et castigari quod eorum punitio cæteris consimilia facere præsumentibus cedat in exemplum. Hinc est quod vobis de cujus fidelitate et industria confidimus Authoritate et rigore dictæ nostrae comissionis, et conservationes, de qua dii est justiciæ linguæ occitanæ prædictæ extitit facta fides, omnes et singulos commissarios, per nos, super præmissis deputatos aut alios quoscumque quacumque authoritate fungentes expresse revocando, committimus et mandamus quatenus ad loca nostra et opportuna lingua occitana et alia vos personaliter transferatis, et ibidem de et super prædictis dependentibus ex eisdem et conviciis, cum ea solerti diligentia qua poteritis vos diligenter et secrete informitis, et si per informationem per vos faciendam ipsos judæos aut aliquem eorum culpabiles aut vehementer suspectos inveneritis de præmissis, ipsos cum eorum bonis ad manum regiam et nostram positis capiatis seu capi faciatis, et ipsos secundum eorum de merita puniatis et emendam condignam domino nostro regi seu nobis per ipsos prestari et illis qui per dictos judæos damnum aliquod modo prætacto de quibus vobis liquebit passi fuerint omne illud quod sustinuisse indebite per eosdem invenerritis, per eosdem judæos reddi et restitui faciatis indilate et alias in et supra prædictis procedatis, prout vobis videbitur fore rationabiliter procedendum super quibus et ex eisdem dependentibus vobis comittimus vices nostras donec eas ad nos duxerimus revocandas, taliter in præmissis vos habentes ne possitis de negligentia reprehendi sed potuis de diligentia commandari.

Mandantes tenore presentium omnibus et singulis justiciariis et sub-

ditis regiis et nostris, ut vobis in præmissis, et ex eis emergentibus pareant et intendant, prestentque si requisiti fuerint auxilium servientes, carceres et juvamen, satisfacto vobis de bonis quorumcumque culpabilium in uris sportulis moderate. Receptionem et compositionum et emendarum quarumcumque per vos cum quibuscumque delatis faciendam præmissorum occasione clavario nostro committimus per presenter. Datum parisiis die vigesima secunda mensis septembris anno Domini millesimo trecentisimo sexagesimo secundo. Sub sigillo nostri secreti nostrorum majore absente. Per Dominum Locumtenentem ad relationem consilii.

P. Torel [1].

Exécution des Lettres du Comte d'Estempes, juge et conservateur des juifs et juives du Royaume, ordonnant de ne les contraindre à rendre et restituer aux Chrestiens les sommes qu'ils leurs ont gaignées par leur négoce, en 1364 [2].

Anno ab incarnatione domini Millesimo CCCLXIIII° et die vigesima octava mensis septembris domino Charolo dei gratia francorum Rege regnante, existentes in thesaurraria Regia Nemausi in presentia honorabilis viri domini Petri Scatisse thesaurarii franciæ Jesep Astructi, et Salamerius Nasse judœi nominibus suis propriis et aliorum judæorum sibi adhærentium, et adhærere volentium in hac parte, exhibuerunt et presentaverunt eidem quasdam patenter litteras a magnifico et potente viro domino comite Stamparum emanatas ipsius sigillo impendenti, ut prima facie apparebat sigillatas, quas per dictum dominum thesaurarium juxta earum tenorem petierunt executioni demandari, quarum tenor talis est. Louis Comte d'Estampes, seigneur de Lunel, juge gardien et conservateur général estably de par Monseigneur Le Roy de tous les juifz et juifves demeurans et conversans au Royaume, a nostre amé Pierre Scatisse thrésorier de Mondit seigneur Le Roy, salut. Nous avons entendu que vous vous estes efforcé et encore voulez efforcer de contraindre aucuns des juifs et juifves habitans et demeurans en Languedoc à rendre et restituer à aucuns chrestiens certaines sommes d'argent et d'or que lesdits juifz avoient gaigné et peuvent gaigner d'iceux expédiens au fait dont lesdits juifz s'entremettent au Royaume par la licence de Monditseigneur le Roy, par quoy lesdits juifz ou aucuns d'iceux se pourroient absenter du Royaume au préjudice et dommage de Monseigneur le Roy et desdits juifz qui en icelluy Royaume sont par l'octroy royal à eux sur ce fait, et aussy en vous entremettant de la cognoissance, court et jurisdiction d'iceux juifz, desquelles nous sommes juges comme dessus est dit, dont souvent desplait à Monseigneur Le Roy et à nous s'il est ainsy. Pour ce est-il que nous vous mandons,

1. Arch. départ. de l'Hérault. — Série A. — Sénéchaussée de Nîmes. — t. II, f°s 185-186.

2. Sénéchaussée de Nîmes, Registre n° 12, 1364.

et enjoignons estroitement de par Monseigneur Le Roy et de par nous que de contraindre lesdits juifs et juifves par la manière dessusdite vous cessez et départez du tout en tout doresnavant tout ce que fait aurez ou fait faire au contraire ramenez ou faites ramener au premier estat et deub sans dèlay, ou faire empescher lesdits juifz et juives en leur faict dessus dit par aucune voye ne retardez en aucune manière, aincois les laissiez jouir et user de leurs dits privilèges selon le contenu d'iceux, sçachans que si vous faites le contraire il en desplairra à Monseigneur et à nous. Donné à Paris le IXe jour de septembre l'an de grace mil trois cens soixante quatre, par Monseigneur le Comte à la relation de son Conseil.

TOREL.

Et dictus dominus thesaurarius receptis dictis litteris reverentia quanta decet obtulit se fore paratum contenta in dictis litteris adimplere et exequi juxta ipsarum continentiam et tenorem, suas super eis concedendo litteras opportunas.

De quibus dicti judæi pro se et nominibus quibus supra petierunt et dictus dominus thesaurarius voluit unum et plura fieri publica instrumenta. Actum ubi supra presentibus testibus venerabili viro domino Petro Juliani in legibus licentiato judice majori, prudente viro Bernardo Francisci thesaurario regio senescalliæ Bellicadri et Nemausi, magistro Guillelmo Hure notario, Jacobo Stephani clerico, et me Raymundo Rubei notario publico dicti domini nostri francorum regis qui de præmissis requisitus notam recepi, et in cartularium registri curiæ dictæ senescalliæ scripsi.

Anno die et regnantibus prædictis existentes in thesauraria regia Nemausi in presentia honorabilis viri domini Petri Scatisse thesaurarii franciæ, Josep Astruti et Salamerius Nassi judæi nominibus suis propriis et aliarum judæorum sibi adhærentium et adhærere volentium in hac parte exhibuerunt et presentauerunt eidem quasdam litteras clausas sub sigillo secreti regis ut prima facie apparebat in cauda impendenti de super scriptis, quas dixerunt a domino nostro rege fuisse emanatas, quas per dictum dominum thesaurarium juxta earum tenorem petierunt executioni demandari, quarum quidem litterarum super scriptis tale erat.

A nostre amé et fèal thrèsorier Pierre Scatisse etc.

Et dictus dominus thesaurarius receptis dictis litteris reverentia quanta decet obtulit se fore paratum contenta in dictis litteris adimplere juxta ipsarum continentiam et tenorem. De quibus dicti judæi prose ut in alia.

Actum et testibus qui supra proxime, et subscriptione dicti magistri Reymondi prout supra[1].

1. Arch. départ de l'Hérault. — Série A — Sénéchaussée de Nimes. — t. II, f°s 160-161.

Vidimus donné à Béziers, le 8 avril 1377, de lettres du duc d'Anjou du 17 mai (?) 1376, concernant les juifs de la sénéchaussée de Carcassonne.

Guillermus de Qoyranis, miles, vicarius Biterrensis domini nostri regis, universis et singulis, justiciariis in vicaria Bitterris constitutis, quibus presentes littere pervenerint, vel eorum locatenentibus, salutem. Litterum regias recepimus que sunt tales : Ludovicus, regis quodam francorum filius, domini mei regis germanus, ejusque locumtenens in partibus Occitania, dux Andegavensis et Turonensis, ac comes Cenomanensis, senescallo, judicibus majori et ordinario Carcassone, ac custodibus sigillorum majoris, parvi, superioritatis Montispessulani, in sumiidrio existentium, nec non judici et conservatori *judeorum et judearum* habitantium in senescallia Carcassone, ceterisque justiciariis et officiariis dicti domini mei et nostris, ad quos pertinuerit, vel eorum locatenentibus, salutem. Gravem querelam *judeorum et judearum* in dicta senescallia habitantium, seu eorum procuratorum nomine quorum, intelleximus, continentem quod, cum ipsi et eorum quilibet habeant, tam in dicta senescallia quam alibi, quamplurimos et diversos habitatores christianos qui in pluribus et diversis pecuniarum summis sunt eisdem et eorum cuilibet efficaciter obligati, et quamquam predicti debitores et eorum quilibet in obligationibus per eosdem et eorum quemlibet factis *judeys et judeabus*, eorum creditoribus antedictis quibuscumque, burgensiis Aquarum Mortuarum, et aliis privilegiis bastidorum, litteris status, respectus judiciarii, seu dilationum de non solvendis eorum debitis, et ex quacumque causa per ipsos et eorum quemlibet impetratis, vel etiam impetrandis, per pactum, et medio juramento ad sancta Dei IIII^or^ evangelia per ipsos in eorum quodlibet prestito, expresse renuntiasse dicantur, necnon et pro predictis eorum debitis exsolvendis *judeys et judeabus* predictis se ipsos et eorum bona rigoribus et cohactionibus sigillorum regiorum, nundinarumque Brie et Companie submisse et obligasse. Nichilominus predicti Christiani debitores, ut dictum est, *judeorum et judearum* predictorum, pretextu cujusdam concessionis per nos, ut dicitur, nuper facte communitatibus tautum senescalliarum, in concessione ultimi subsidii duorum francorum auri pro foco, quam vobis fecerunt ultimo communitates predicte, cujusquidem concessionis articulus sequitur et est talis :

« Item, volumus et concedimus quod habitatores locorum et villarum dicte senescallie, aut alter ipsorum, ad solvendum eorum debita in quibus tenentur et sunt obligati *judeys*, durante tempore terminorum solutionis subsidii prelibati, minime compellantur aut compelli valeant, siue possint, quoquomodo obligati existant, nec illo tempore volumus currere usuras, inhibemusque dictis *judeys* ne dictos eorum debitores Christianos quoquomodo compellant aut compelli faciant, nec clamores contra eosdem debitores exponant contra eorum voluntatem, sigillo seu curiis sigillorum

in quibus obligati existant. Quod si fecerunt, contra presentem concessionem, dictos hujusmodi per exponentes exsolvi volumus, et dictos debitores ab eisdem clamoribus quitos volumus esse, et jubemus. Mandantes nichilominus judicibus, custodibus et conservatoribus sigillorum regiorum Sumidrii et majoris Carcassonis, et aliorum sigillorum dictarum senescalliarum, ac senescallis, judicibus ac conservatoribus dictorum *judeorum*, et eorum locatenentibus, ne debitores predictos pro principali debito, durante tempore predicto, ne amodo pro dictis clamoribus que fient etiam durante dicto tempore, compellant, vexent seu molestent. Facta si que fuerint in contrarium per senescallos, judices ordinarios aut eorum locatenentes et quemlibet ipsorum ut ad eum pertinuerit, ad statum pristinum et debitum, juxta nostri mandatum et concessionem reduci volumus et mandamus, litteris, privilegiis, sub quacumque verborum forma, etiam si de presentibus plenam et expressam, ac de verbo ad verbum facerent mentionem, non obstantibus quibuscumque. Datum Carcassone, die VI decembris, anno Domini M. CCCLXXVI. Per dominum ducem, Tourneur. »

Predictos *judeos et judeas*, in exhactione et recuperatione debitorum suorum predictorum, impedient et impedire nituntur indebite, et contra predicta renuntiationes et juramenta propria, superius declarata. Nostre igitur provisionis debite justicie remedio implorato, cum non sit nec fuerit nec decet intentionis nostre aliquibus viam perjurii aperte, nec et privilegiis sigillorum regiorum, nundinarum Brie et Companie predictarum aliquattenus derogari, vobis et vestrum cuilibet, prout ad eum pertinuerit, precipimus et mandamus districtius et injungendo, quathenus omnes et singulos debitores ipsorum *judeorum et judearum* dicte senescallie, quos, per exhibitiones instrumentorum obligationum duntaxat vobis faciendas, ipsis *judeys et judeabus* fore obligatos inveneritis, ad solvendum ipsis *judeys et judeabus* summas eis obligatas eis modis et formis quibus eo tenore instrumenti et regiorum sigillorum obligati fuerunt, viriliter compellatis seu compelli faciatis juxta modum et formam obligationum predictarum, concessione nostra predicta privilegiis burgensibus Aquarum Mortuarum et aliarum bastidarum constructarum et construendarum, penis et inhibitionibus factis concessisque et concedendis ad hoc, contrariis litteris que a dicto domino rege nobis seu nostra curia sub quacumque verborum forma impetratis seu impetrandis, nisi de presentibus de verbo ad verbum expressam facerent mentionem, non obstantibus quibuscumque. Predictaque *judeys et judeabus* predictis concessimus et concedimus de certa sciencia auctoritateque regia nobis super hoc atributa et gratia speciali, si sit opus, et ex causa. Datum Narbone, die XVII....., anno Domini M. CCCLXXVI. Per dominum ducem. Presentibus dominis Petro Lodovensi et Johanne de Sancto Cernino. P. Mortier (?) » Quarum litterarum auctoritate et virtute vobis et vestrum cuilibet precipimus et mandamus quathenus contenta in preinsertis litteris et fieri mandata faciatis, compleatis, et exequamini diligenter juxta earum formam et tenorem, deffentionibus et inhibitioni-

bus per nos seu curiales regios brevi in contrarium vobis factis vigore aliarum litterarum et clausule. De quibus ut supra preinsertis litteris fit et habetur mentio in aliquo non obstante. Datum Biterre, die VIII aprilis, anno Domini M. CCCLXXVII.

Collatio facta est cum originali.

VII

Permission donnée à deux juifs de Tarascon d'entrer dans le Royaume nonobstant l'arrest des représailles donné contre les subjets du Roy de Sécile et les Provenceaux. 1405 [1].

Guillelmus de Balo serviens regius et custos castri regis Carcassonnæ, commissarius ad exequendum quoddam arrestum per metuendissimam Curiam parisiensi parlamenti probatum super facto cujusdam Represaliæ sive marchæ ad utilitatem Andreæ Montanenii et suorum consertum contra habitatores et incolas regiæ Ceciliæ et specialiter contra incolas provinciæ et Niciæ, specialiter deputatos castello et judici Bellicadri cæterisque justiciariis et officiariis quibus presentes litteræ pervenerint vel eorum locatenentes nec non quibuscumque servientibus executoribus et commissariis pro facta dictæ Represaliæ sive Marchæ deputatis et deputandis salutem. Cum inclitissimus princeps dominus Dux Bitturicencis domini nostri Regis locumtenens in partibus Occitanis et Ducatus Aquitaniæ pro bono et utilitate civium et incolarum villæ Bellicadri et aliorum subditorum Regiæ et certis aliis causis in suis litteris latius comprehensis, voluerit et mandaverit quod Magister Jacob de Lunello phizicus et Belan Belan Surgicus judei, habitatores Carcassonnæ toties quoties voluerint et necessarium fuerit seu eorum placuerit voluntati ad locum prædictum Bellicadri et alias partes Regni venire et ingredi valeant atque possint, cumque prout intelleximus prænominati Magistri Jacob et Belan prætextu dictæ Represalliæ capi aut alias impediri dubitantes regnum subintrare formidant. Igitur nostrum animun declarantes de et cum consensu senescallis et circumspecti viri domini Joannis Cabardesii in legibus licentiatis judicis regis ordinis Carcassonnæ cui dicta Represilia pertinet et spectat, voluimus et concessimus ac tenore presentium volumus et concedimus quod iidem phisicus et surgicus toties et quoties cumque volumus nullo dictæ Marchæ obstaculo dictum locum Bellicadri et ad alias partes venire ibidemque stare et redire libere valeant juxta modum formam et tenorem, litteramque dicti Domini Ducis dictæ Represaliæ quod ad eos nonobstante non permittentes quæcumque in contrarium fieri quovismodo. Datum Nemausi die vicecisa prima mensis julii, anno Domini millesimo quatercentesimo quinto. Constat de dicto consensu. FRECONI [2].

1. Sénéchaussée de Nîmes. — Registre n°s 68, 7, f° 18, 1399.

2. Arch. départ. de l'Hérault. — Série A. — Sénéchaussée de Nîmes. — Reg. n° 8, p. 17 et 18.

SUR

LE RECUEIL DE CONSULTATIONS

APPELÉ זרע אנשים

Parmi les recueils manuscrits de consultations qui se trouvent dans la bibliothèque du Talmud Tora de Livourne, il y en a un surtout qui se recommande à l'attention des hébraïsants. C'est un gros manuscrit contenant plus de deux cents consultations[1] du XVIe et du XVIIe siècle, presque toutes autographes. Il est relié en cuir et porte écrit sur le dos le titre suivant : טו"ת ופסקי דינים מינים מנינים מרבנים וגאונים דובב שפתי ישנים כ"ר.

En parcourant avec attention cet intéressant manuscrit, je ne tardai pas à constater qu'un grand nombre des consultations publiées par M. Frankel, sous le titre de זרע אנשים[2], et faisant partie du ms. Azoulaï de ce même nom, avaient été transcrites de ms. de Livourne.

Ce dernier n'est cependant pas le seul, je crois, qui ait contribué à former la matière du זרע אנשים, puisque même parmi les numéros publiés par M. Frankel il y en a quelques-uns que je n'y ai pas retrouvés. Mais il a été, en tout cas, la source la plus importante pour la compilation du ms. Azoulaï, comme l'énumération suivante le démontre suffisamment. Les numéros de l'éd. Frankel transcrits du ms. Liv. sont les suivants : 1-20, 21-25, 31-33, 37-59, 63-71.

En dehors du fait que le recueil de Livourne se compose presque exclusivement de consultations originales, c'est-à-dire écrites

1. Un petit nombre de décisions et d'autres documents divers font aussi partie de ce recueil, comme le titre même l'annonce.

2. Husyatin, 1902.

entièrement de la main même des auteurs ou tout au moins signées par eux, ce qui serait déjà une preuve suffisante, l'on a d'autres preuves encore que le dit recueil a été la source primitive du ms. Azoulaï Je signalerai les deux suivantes :

1° Toutes les fois qu'il y a une lacune dans le ms. Livourne, on la retrouve telle quelle dans le זר׳ אנ׳. Je donne comme exemples les nos 1 et 20 incomplets respectivement au commencement et à la fin ;

2° Plusieurs des consultations du ms. Livourne sont encore pliées en forme de missive et renferment l'adresse originale ; il y en a même qui conservent des restes de la cire qui a servi à les cacheter. Or, dans le זר׳ אנ׳ l'on retrouve l'adresse dans les mêmes consultations et dans celles-là seulement [1].

Ce n'est pas ici le lieu de donner une analyse complète du volumineux et important recueil manuscrit ; on en trouvera d'ailleurs la description détaillée dans mon prochain catalogue de la collection de Livourne. Toutefois, ayant sous les yeux l'original de ces consultations, je suis à même de donner, en attendant, des détails nouveaux sur quelques-uns des numéros publiés, détails qui ne seront pas, je l'espère, dépourvus d'intérêt ; je pourrai même rectifier quelques erreurs dues sans doute à l'inexactitude du copiste. Je citerai les numéros d'après l'édition Fränkel.

I. Entre les numéros 1 et 2 se trouve l'indication suivante : מהדיין ר׳ נסים מדמשק. Qui était-ce ? Le possesseur de cette partie du recueil ? ou le destinataire d'une ou de quelques-unes de ces consultations de Maïmonide ? Cette dernière supposition ne me paraît pas plausible, car je remarque que le nom de ce rabbin est suivi de l'abréviation : נ״צ, tandis que le nom de l'auteur est toujours accompagné de l'eulogie : ז״ל. J'avoue aussi n'avoir jamais lu le nom de ce rabbin de Damas et je laisse la solution de cette question à de plus compétents que moi.

II. Le n° 21 porte dans l'éd. Fr. la signature de יעקב מיין. C'est une erreur du copiste. La consultation autographe dont l'écriture est d'ailleurs très lisible, ce qui n'est pas toujours le cas, porte la signature suivante : יעקב מירוני, que je lis *Maioni* ou *Maggioni*. La consultation est pliée en quatre et porte sur l'enveloppe l'adresse de R. Simha Luzzatto, qui a été reproduite dans l'éd. Fr.

1. Il est vrai que le copiste n'a pas eu toujours le soin de la transcrire. V. plus loin les nos IV et V.

III. Le n° 23 renferme deux décisions sur une question commerciale. De la première la signature seulement est autographe ; mais la seconde est tout entière de la main de Léon de Modène, dont on reconnaît facilement la belle et claire écriture. Elles sont aussi pliées en quatre, et le destinataire y a écrit en bas des pages des notes en espagnol, malheureusement très peu lisibles ; les voici : I. *esta he a copia da confirmacion do ecc^mo^ rebi Hazaria Picho sobre o meu tratado na materia dos...* — II. *esta he a copia de carta p. me escre(veva) sobre os cambios o ecc^mo^ rebi jheuda* (sic !) *de modena.* — La dernière page renferme l'extrait d'une troisième décision sur le même sujet accompagnée de la note suivante : *este he o capitolo que o ecc^mo^ rebi isaho atias me escreveva nha sua de 8 tebet 5391 sobre o meu pesah per demande na materia dos cambios.*

Il paraît, en somme, que le destinataire, qui était probablement un expert en matière d'échanges, avait auparavant donné lui-même son avis sur la question débattue ; il en avait plus tard appelé à l'autorité des deux chefs du rabbinat de Venise et en dernier lieu à celle de Isac Athias, le célèbre rabbin de Hambourg qui, depuis 1623, résidait, lui aussi, à Venise.

IV. La consultation de R. Schelomo ben Attar (n° 25) porte sur son enveloppe l'adresse suivante : ב"ה, השובת השאלה בענין ריבית הושאלה של בני הישיבה יצ"ו.

V. Les n°s 31-33 se rapportent à une question soulevée à Corfou sur le rituel à suivre dans le cas d'un Juif mort à la suite de blessures. — Le numéro 31 porte dans l'éd. Fr. la date התנ"ו לפ"ק, c'est une erreur du copiste ou de l'imprimeur, la date est dans l'original : שנת תכו לפ"ק. Le n° 33 provient de Venise, mais ne montre aucune signature. Dans quelle relation se trouve-t-il avec le n° 31 ? L'adresse suivante que l'original conserve sur la dernière page et que le copiste a sans doute oublié de transcrire, éclaircit suffisamment ce point : למול פני הרוח הרמים· העובדים לוצר הרוח, חוקים ומשפטים שרים מורים, ה"ה מעלת הרבנים, אשר בישיבה רבתי המהוללה שבוניציאה יע"א.

Il paraît que la réponse plutôt impertinente du חכם ר' יהושע avait fini par irriter le rabbin de Corfou, et ses mots mêmes, לכן

1. C'est peut-être un certain rabbin Josua Forte qui résidait à Corfou à la même époque.

קמתי ואמרתי ארוץ אחרי מלכים וגו׳, révèlent chez lui l'intention d'en appeler aux autorités, intention qu'il a réalisée, en effet, en envoyant sa missive aux rabbins de Venise. Mais ces derniers, tout en approuvant sa réponse, ne lui cachent pas le regret qu'ils ont éprouvé en apprenant que des fils d'Israël se querellaient entre eux, et lui conseillent, en tout cas, de ne pas pousser plus loin ses démarches (חו׳ ק״ג וריא בת״ח ודי למבין). Quant au n° 32, j'ajouterai qu'il est écrit sur un très petit morceau de papier attaché à la consultation n° 31, et comme l'écriture en est absolument la même, il y a lieu de croire que c'est une petite note écrite par l'auteur avant de rédiger sa réponse.

VI. Les deux notes qui accompagnent la consultation n° 36 et dont la première commence par les mots הרב״י ז״ל sont écrites en gros caractères, tandis que la consultation même est écrite en caractères minuscules, l'encre en est aussi différente et, ce qui est bien plus important, l'écriture. Il s'agit évidemment d'observations ajoutées plus tard par un autre. Je ne sais, en tout cas, pourquoi le copiste a omis de transcrire une troisième note écrite sans aucun doute de la même main. La voici : כתב הרשב״א ז״ל בסי׳ תקל״ג מה שהסרפתי במה שאמרה מאיס עלי אם נחוש שעינה נתנה באחר מפני שהוא חזק ותקיף.

VII. Les n°s 35-38 sont entièrement autographes. En bas de la consultation finale du R. Ahron Abib (n° 38) est écrite la note suivante : עם היות שדברי החכם הלז אינם צריכים חיזוק ע״כז עם היות שכל דבריו האמת והצדק תתמיה אני הצעיר. Suivait la signature qu'on a plus tard biffée avec de l'encre très noire, de sorte qu'il est devenu impossible d'identifier l'auteur de ce témoignage d'approbation, adressé probablement à R. Samuel de Médine, l'auteur de l'avant-dernière consultation. J'ajouterai que la première partie de la תשובה n° 35, jusqu'aux mots גם מדברי הואיבוד״ה, a été biffée dans l'original par des traits de plume.

VIII. Le numéro 66 traite le même sujet que le précédent. Cependant la שאלה est conçue dans une forme différente et contient des éléments qui manquent dans l'autre. On me saura peut-être gré de la reproduire ici :

שאלה. (ראובן ושמעון שהן מבני מקרא ויש להם בתים בכפר ולכל א׳ יש לו כותל בחצרו ומבוי סתום ביניהם פחות מד׳ אמות ובנה שמעון על כתלו בתים תחתיים ורוצה לפתוח חלונות בעלייתו נגד ראובן וראובן אומר לו אל תפתח חלונות נגדי שתזיק לי בראייה ושמע׳ משיב

לו אשים בהם גדר של קדשים קטנים כמו שעושי' הישמאעלי' כדי שלא אסתכל כנגדך וראוב' אוני' לי מה לנו ולנמוסי הישמאעלי' דבר זה היזק ראיה הוא וידיע הוא שאותו גדר אינו מעכל מידי היזק ראייה שתוכל לזקוף עצמך ולהביט אי תהיה מצוין מן החרבים והרי הקדמונים שלנו כתבו אמנה בהסכמות החזקות עם אחינו הרבנים יצ"ו ועל החתומים בקינו לשחור לעשותו גם בין הקראים בכל אשר יורו פרשי הדת כמה ההיא על קטר א' יסכו בלכתם כי אין לנו הסכמה אחרת ובדין א' שהוקרה בין ב' קראים יצא לאור משפטם מכח הסכמה ההיא וז"ל הפסק מכח עז הסכמות החזקות שיש בינינו ובין אחינו הרבני' ק"ק רומניא וספרד יצ"ו וכל מי שיבעוט ישבנו החכם הבולל חכם הסכמות הקהלות הקדושות יצ"ו אשר גבלו ראשונים חכמים ונבונים שלמי' וכן רבים וכו' ובפסק א' גם כן כתים מכח דין ההסכמות שיש בינינו ובין אחינו הרבני' ק"ק ספרד ורומניא יצ"ו. עתה ע"פ הדברים האלה יורנו רבי' הדם הטורה לצדקה הדין אם יכופו ממוני' החזקות של אחינו הרבנים יצ"ו להביא את שמעון בנסורת הברית ולמוגעו מלפתוח החלונות נגד ראובן ולהצילו מידי חטא היזק ראיה ושברו כפול מן השמים וכסא כבוד תירתו ירום וגבה מאד אבי"ר.

La première partie que j'ai mise entre parenthèses est à peu près la même que dans la שאלה précédente ; tout le reste ne s'y trouve pas.

IX. Le ms. Liv. contient deux versions différentes de la consultation n° 68. L'une, celle qui est publiée dans l'éd. Fr., est de beaucoup la plus longue, et semble être le développement de l'autre. Toutes les deux ont la signature autographe d'un R. Isaïe de Trani. Or, une lecture même superficielle de ces deux consultations suffit à démontrer que ce rabbin ne peut absolument être identifié avec aucun des deux célèbres talmudistes italiens de ce nom [1]. Et pourtant l'histoire du rabbinat ne connaît aucun autre rabbin de ce nom. Il est évident qu'il s'agit d'un troisième Isaïe de Trani peu connu, lequel, à en juger par l'écriture des deux documents en question aurait probablement vécu en Orient au XVIIe siècle.

X. Le numéro 69 n'est pas signé par שמואל חכים comme dans l'éd. Fr., mais bien par שמואל חכים. Il s'agit sans doute du rabbin de ce nom, qui fut un des plus célèbres disciples de מהרש"ם et dont Azoulaï parle assez longuement [2].

1. Parmi les autorités citées dans ces consultations on trouve R. Joseph Caro, Josua Falk et autres rabbins de la même époque.

2. *Schem Hag.*, éd. cit., p. 174.

Le nº 71, le dernier, porte dans le recueil Fränkel la signature suivante : משה"ק שטילירא ; c'est encore une erreur du copiste, l'original est signé משה קאשטילאץ, c'est-à-dire par Moïse ha-Cohen Abigdor Castellazo [1], dont le ms. Liv. renferme d'autres consultations et qui était parmi les rabbins du Caire à l'époque de Méir Gavison.

Il est à mon avis hors de doute que Azoulaï n'a pas connu le recueil ms. de Livourne. En premier lieu, parce qu'il ne mentionne pas, dans son ouvrage biographique, un certain nombre d'auteurs dont les consultations font partie de ce recueil, ce qui ne lui serait certainement pas arrivé s'il les avait seulement vues, témoins certains auteurs au sujet desquels il se borne à citer une consultation contenue dans le זרע אנשים [2]. En second lieu, il aurait constaté la dérivation de son manuscrit de celui de Livourne, qui renferme les documents originaux, et n'aurait pas manqué de souligner cette provenance ou tout au moins de l'indiquer à l'endroit où il parle du זרע אנ' [3]. Je crois aussi qu'il aurait rectifié les erreurs qui s'étaient glissées dans son manuscrit par la négligence du copiste. Ce n'est donc pas lui assurément qui aura fait copier ces consultations, dont le recueil sera parvenu dans ses mains indirectement, peut-être pendant son séjour à Livourne.

Carlo Bernheimer.

1. V. *Revue*, XXIII, p. 141.
2. V. p. ex., אברהם לבית חזן, שלמה חודארא, דוד קרקשוני et autres.
3. *Schem Haged.*, II, p. 48.

LE POÈTE SAÜL CASPI

Le poète Saül Caspi, dont le Rituel du Comtat Venaissin conserve quelques compositions liturgiques, n'est pas mentionné par Zunz dans son histoire de la poésie synagogale. Il est cité pourtant par lui dans son livre *Zur Geschichte und Literatur*[1] et par S. D. Luzzatto dans sa liste des *Païtanim* publiée dans le *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*[2]. C'est tout ce que je connais sur cet auteur et Gross[3] lui-même ne donne rien de plus. Or, le ms. *119* de la bibliothèque du Talmud Tora de Livourne, ms. provençal de 336 feuilles de papier 13 × 10 daté de la fin du XVIe siècle, renferme, entre autres, une collection de 68 compositions poétiques de Saül Caspi. Il semble bien que ce manuscrit est autographe, car il contient un assez grand nombre de corrections interlinéaires et marginales qui ne sauraient avoir été écrites que par l'auteur même. Je ne donnerai pas ici une analyse complète du contenu de ce manuscrit, et me bornerai à énumérer les compositions dont je viens de parler :

44 poésies שירים, parmi lesquelles je signalerai les numéros suivants : n° 5 פיוט לברית מילה, n° 7 פיוט לברכ' מזון, n° 11 פיוט לנשואין, n° 15 פיוט לשבת, n° 18 מגלת פורים, n° 27 לסוכות, n° 29 לתשובה, n°s 33, 36 לשבועות, n° 37 על לולב ונטיעו, n°s 54-57 שירים לפסח, n°s 15, 17, 19, 23, 25, 35, 40 ; énigmes (חידות). — 24 compositions en prose rimée, dont 14 portent le titre de מליצה et 10 le titre de התנצלות = apologie. — 3 épithalames, n^os les plus intéressants du recueil au point de vue historique : I, שירה חברתי להולכות הבחור יהודה ליאון עם הבתולה אסתר בת ר' יהושע דליאון ; לחתן קרובי גד דמירגאורש (Meyrargues) וצ"ר לאחותי ריגינאה (Regina) ; III, מזווג אחותי ריגינאה תמה שנת שכ"ט לפ"ק ר"ב סיון ביום שבת קודש דרשתי בפסיק יברכך וכו' וזהו ההלצה שעשיתי לדרש גיסי גד דמירגוש החתן.

1. Berlin, 1845, p. 475.
2. נחלת שד"ל ב: לוח הפיוטים והפיוטים וגו'. *Magazin*, VII, partie hébr., 66.
3. *Gall. Jud.*, p. 70.

C'est en me fondant sur les noms des personnages mentionnés dans les titres de ces trois compositions que je me suis proposé de fixer avec un peu plus de précision le lieu et l'époque de l'activité de Saül Caspi comme rabbin et poète, et j'espère avoir au moins partiellement atteint mon but. En effet, les listes nos 21, 23, 25 et 26, parmi celles qu'Isidore Loeb a reproduites dans son excellent travail sur les Juifs de Carpentras [1], contiennent des notices dont je me suis servi pour établir une chronologie relativement exacte des personnages en question. Je commence par donner un résumé des renseignements documentaires. Dans la liste n° 21 nous trouvons nommés un certain Benestruc de Meyrargues (1565) et un certain David Lion (1570) ; dans la liste n° 23 ces deux personnages sont de nouveau mentionnés, mais cette fois avec leurs fils ; le premier en a deux : Astruguet (גד) et Josué ; le second en a un : Jassuda (יהודה). L'absence de documents pour les années de 1570 à 1580 ne permet pas d'établir à quelles dates précises ces fils sont nés. Le rabbin et poète Saül Caspi n'est pas cité, à vrai dire, sous son nom de famille ; il ne saurait pourtant y avoir de doute, à mon avis, sur ce que le Raby Saül mentionné dans les documents des années 1580-1615 (liste 23) soit le même que l'auteur de notre recueil de poésies. La liste n° 25 ne nous intéresse pas beaucoup, car elle a été compilée sur les documents des années 1600-1605, qui sont déjà comprises dans la liste n° 23. Dans la liste n° 26 (1629) un seul de ces personnages demeure encore : David Lion, mais son fils n'y est pas nommé.

Voici maintenant ce que je crois pouvoir reconstruire à l'aide de ces documents unis aux indications contenues dans le recueil manuscrit de Livourne.

Saül Caspi fut rabbin à Carpentras de 1580 à 1615 au moins. En 1599 (שנ"ט), sa sœur Régina épousa Astruguet de Meyrargues, fils d'un certain Benestruc de Meyrargues, dit Pato, qui résidait à Carpentras probablement depuis 1565 (v. liste n° 21). Il semble que les jeunes époux aient fixé ailleurs leur demeure, puisque, en 1600 (liste n° 25), c'est-à-dire un an après leur mariage, les documents réunis par M. Loeb ne mentionnent que le père Benestruc de Meyrargues, tout seul, sans plus donner aucune indication sur ses deux fils. Quant au mariage de Jehuda Lion avec Esther fille de R. Josué Lion, je ne vois aucune difficulté à l'identification du mari avec *Jassuda* (Jehuda) fils de David Lion, que nous avons déjà trouvé parmi les habitants de Carpentras de

1. *Revue*, XII, p. 201-215.

1570 à 1629. Pour l'épouse Esther, la chose est plus difficile, car il n'y a pas de documents pour les années 1615 à 1629 parmi ceux que Loeb a reproduits. Il est vrai que nous trouvons dans la liste n° 26 (1629) un *Rabbin Jessé Lion avec femme et enfants*; mais comme celui-ci n'est pas le seul parmi les Juifs de Carpentras à porter ce nom (v. listes n° 23 et 25), on ne saurait affirmer qu'il ait été le père de la fiancée. En tous cas, c'est probablement entre 1615 et 1629 que le mariage aura eu lieu, parce que le père du fiancé, David Lion, est mentionné tout seul dans la liste n° 26, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut. Je répète que l'absence de documents pour les années 1570 à 1580, et 1615 à 1629 m'a empêché d'établir avec plus d'exactitude la date de ces événements. Je crois pourtant que des recherches diligentes dans les archives de Carpentras pourraient avoir pour résultat de compléter, voire même de rectifier en partie les indications que j'ai réunies sur le milieu et sur l'époque où Saül Caspi a vécu.

Je n'ai pas l'intention de donner ici une appréciation complète de sa valeur comme poète ; je laisse ce soin à de plus compétents en la matière, si jamais le recueil de ses poésies est publié. Je dirai seulement qu'il y a d'ordinaire plus d'artifice que de sentiment dans sa poésie. Ce n'est point un poète de haut vol, mais on doit lui reconnaître une certaine originalité dans l'invention et une certaine adresse dans la forme, ce qui suffit à rendre intéressantes ses compositions ; c'est, en tous cas, un auteur qui mérite d'être mieux connu.

Ne pouvant offrir au lecteur qu'un essai très limité de l'œuvre poétique de Saül Caspi, je ne reproduirai ici aucune de ses poésies liturgiques, dont on peut trouver des spécimens dans le Rituel d'Avignon et de Carpentras ; je bornerai mon choix aux trois numéros suivants :

1° Une poésie de circonstance pour les noces de sa sœur ; elle est adressée à l'époux et lui donne des conseils.

2° Une petite composition de genre didactique et morale intitulée תוכחה.

3° Une des nombreuses התנצלויות contenues dans le recueil, que j'ai choisie à cause de quelques passages qui me semblent intéressants au point de vue historique.

I

לחתן קרובי ג"ד דמירנגאוש יצ"ו לאחיתי ריגינ"אה

— — ◡ | — — ◡ | — — ◡ | — — ◡

אאזור [אַאזֹר] חלצי, למלאת חפצי
אכונן אמרים, ושירים ישרים,
דאדרוש דרשה, בשירה חדשה,
בזווג אדבר, ארזים אשבר,
ולכן עצתי, קחה נא ודתי,
לריעה תיקר, ברית לא תשקר
ושוב לה להחניף, ויד לא להניף,
להרבות לעשרך, תכבד לעזרך
שארה תספק, כסות לא להפק.
בפחד ואימה, ולא כבהמה
לכל תת גְרָמָא, לליליה זעומה
והסוד מעולה, ונשגב ונפלא
ושלא להצר, במלין אקצר,
ימלא חסרוני, במענה לשוני
וישלח לעמו, משיח שלומו

ולפני מליצי, כפירי אריות,
טהורים ברורים, ואין בם דחיות.
בלי קול חלושה, ואביא ראיות,
חיילים אגבר במעי וליות[1].
וקיים בביתי לרפאות גויות,
וְנָוָךְ תבקר, תחלק קליות,
ותן לב להכניף, דמעות מצויות[2]
ותהיה מבורך, ברכות ראויות,
ודודים תרפק[3] בהלכות שנויות
גלויה ערומה, לעיני בריות,
לעשק נשמה, ברוחות שאיות[4]
ונודע ונגלה, ליודעי צפויות
ואחלה ליוצר, שרפים וחיות.
ויתמוך ימיני במלות רצויות,
ויבנה הדומו, ובחמדת שכיות

II

תוכחה.

— — ◡ | — — ◡ | — — ◡ | — ◡̲ —

שמעו כתוכחתי בני אל חי ומור
אורח נתיב חיים ואש מאזון
נופת וצוף דבש שפתי ישפו

סרי קחו היום ואל תִּפְרָעוּ
קולי אבל עיניו לכל יתשיעו[5]
לחיך מאוד ינעם ולב ישבעו

1. 1 Rois, VII, 36. L'expression n'est pas très claire.
2. Je crois que le poète joue sur les mots דמיעות « larmes » et מיעות « argent ».
3. Cantiques, VIII, 5. Le mot דודים doit être compris, à mon avis, dans son acception générale d'amour; l'auteur a voulu, en tout cas, réunir dans un seul vers les trois devoirs principaux du mari envers sa femme.
4. Isaïe, XXIV, 12.
5. Cette forme n'est pas très claire. Est-ce un *hithpael* de שיעה, sans la transposition du ת et du ש ?

אל תראו אל תחזו כֵּנִי אבל
הסתופפו היום כצל אילן ויען
שחול עלי ניען ולא יוכל ישׁ־
אל תלמו אחרי ילדי הזמן
קולם כקול יעקב אבל ידם ידי
שרי גרודים הם נשׁות צורדים
שובו לבצרון אסירי הזמן
שיטו למול קדוש לבבכם ורעו
בקר בעוד שכל באור יהל ואין
תלמוד בני תקח ועין בו פקח
מוכתר פירושים וחדושים וכל
ראשון שטר הדם שלנידה יצחקי
יופי קצר לשון ופלפולו אמת
אחריו בקול תרעם להבין דברות
הן הם גאונים בעלי תוספות אשר
עלו לרום גלגל ופתחו שערי
חכל עלי אבדין ולא משתכחין
עורה למול מקרא וכם דקדוק לנוד
זכור ואל תשכח למר רב אלפסי
סביב למסגרתו מחוקה רב מחל
עמיד ומיני הוא ורב נסים שמו
הואל הות ענו ואת האל ירא
דע כי לפום צערא לך אגרא ואל

חזקו וגם אמצו והשתעשעו
מזון לכלא ביה והשתעשעו
לח את קצירותיו וישתרעו
מועל הלא אין כם וחק יגרעו
עשו להשמיד להרוג ישפעו
רודים בלפידים סגור יקרעו[1]
התפתחו מוסרות ואז תרגעו
ישע ותושיה והתגלעו
מעיק לרעוזות ולא הונעו
בבן יתדות דין לך יתקעו
זוו מאורי אור אשר הופעו
בלתו חכמים צוללו טבעו
ארז לבנון הם אשר נטעו
קודש ולשתות נוזלים נבעו
פתחו חלוני רום ונתקרעו
אורה צללים ברחו נסעו
חשכו מאורי אור ברום הוקבעו
בלתו עלי ירך הלא יצלעו
מאיר בני גולה וכו יושעו
קק דת ומיני אל זכול נשמעו
הן על אפיסתו במר ידמעו
כי אז לך רב טוב והון ישפעו
תמזה למוסרי ואל יופרעו

III

התנצלות

בי אדוני לא איש דברים אנכי גם תמול גם היום. ומה אעשה לרום מרא ואיום. להמציא אלי פדיום. בקום עלי רבים לוחצים. עלי קמים. ורעיוני יחרו נרדמים בושים ונדהמים. יהלוך עלי אימים[2]. כמה אושע איפה בסום עלי מורים בקשת ארשת לשונם. מחזיקי כידון וחרב עזרם ומגנים. ואיך אעצור כח לפני מלומדי מלחמה פחות וסגנים. שרים ורוזנים. יחד עלי יתלחשו סוערי סער רועמי פנים. ואני ענו וכואב פני משתנים. ועורי מתהפך לבמה גוזים. אנה אנוס לעזרה.

1. Hos., XIII, 8.
2. Zach., IX, 12.
3. Job, XX, 25.

בי ה׳ שלח נא ביד תשלח. מלאך שלוח מאתך. האיש גבריאל לבושו הבדים. יביא נא לו ויורני מענה לשון. יורני משפטי צדק בגיב לחשון. כמאז מימי קדם ימים קדמוניים. שולח לילד מוסכן וחכם ליבד נמכר יוסף ילד זקונים. ינחני ינהלני יחכמני ימשני ממים הזדונים. יאמצני יחזקני יעודדני יעזרני לדרוש דרש חתנים. ישרמני יחננני לחן לחסד ירדה עלי רוח חן ותחנונים. יקם עלי סלע רגלי יכונן אשורי על משגב הסלעים והרים גבנונים. ישקני מים מבור בית לחם מים קרים מים חיים נוזלים מימיו נאמנים. ומעינות פרדס החכמה הנעלמה ולמדני. ובנאות דשא ירביצני. על מי מנוחות ינהלני[1]. מי באר מים חיים ומיעין גנים. ילבישני יפארני בלבושי מחלצות בדעת ומועצות ובגדי יהיו לבנים. ירעני בשדי תרומות סודות נעלמות אראה הפרחה הגפן הנצו הרמונים. ישעמני יאכילני צוף דבש אמרי נועם מיני ממתקים ומני מעדנים.

בי אדוני אל נא תשת עלינו חטאת אשר נואלנו ואשר חטאנו. הענינו והרשענו. שלח אורך ואמתך המה ינחמוני נואלנו מעולם שנך. ראה צאן עדתך בכל פאות נפוצים. ושלח רצוצים חפשים[2] אל נערץ בכוד קדושים. אבינו ראה גם ראה זאבי ערבות ופריצי חיות דובים וארויות כלם יושבים על מצפה. לאכול מבחר הצאן בכל פה. רעה צאנך בשבתך באבטן? ולגם נחלתך. אשר נגש ונערה נספה ונכפה עד אין מרפא. מהר שלח להם מבשר על הר נשפה. ובית מקדשך תחיש תיפה. בכל אבן יקרה שוהם וישפה. ועד בית אלים בקול רנה ותודה המון חוגג.

בי ה׳ מה אומר אחרי אשר הפך ישראל עורף לפני אויביו זה כמה ימים ושנים. למה תביט בוגדים תחריש החליפו את משכורתו עשרת מונים[3]. יחלקו בגדיו להם ועל לבושו ידילו גורלות ויין ענושים ישתו משתה שמנים. השואפים על עפר ארץ בראש דלים ואביונים[4]. חזקו מצח וקשי פנים ילדי פשע המה ילדי זונים.

בי ה׳ במה אושיע ובמה אכפר. וחרון אפך תפר. עורה למה תישן. נקום נקמת בני מדין ויקשן. מהר יקומם גו חזיון. והשב שכינתך לציון. ועתה ה׳ אלהים צבאות. קבץ נפוצים מארבע הפאות. וידע כל עויל ומתגאל, כי יש אלים בישראל. וכל קרני רשעים הגדע. ועל אויביך תריע הריע. ותצמיח קרן ישועה בקרוב ואת יריבנו תריב. בעגל ובזמן קריב.

1. Ps., XXIII, 2.
2. Is., LVIII, 6.
3. Gen., XXXI, 7.
4. Am., II, 7.

Je n'ai noté que quelques mots et quelques formes rares tirés de la Bible pour lesquels l'auteur semble avoir eu une prédilection, et aussi quelques réminiscences bibliques. Quant au numéro III, le ton général et surtout les expressions contenues dans la dernière partie montrent que l'auteur était sous l'impression de quelque fâcheux événement concernant les Juifs de sa communauté. On ne saurait établir rien de précis à cet égard, puisqu'on ignore la date de cette composition. Les mots : יחלק בגדיו להם ועל לבושו ופילו גורלות וכו pourraient faire penser à des vexations ou des tailles de tout genre, qui n'étaient pas rares à cette époque dans les États pontificaux. La bulle d'expulsion de Clément VIII (28 février 1593), bien qu'exécutée seulement en partie[1], pourrait aussi avoir provoqué le ressentiment du poète. L'allusion me semble, en tout cas, incontestable.

Carlo Bernheimer.

1. *Revue*, t. XII, 169 et pass.

SAMUEL LÉVY, RABBIN ET FINANCIER

(SUITE [1])

Les affaires commerciales de Samuel Lévy n'étaient pas non plus à cette date arrangées complètement. Les créanciers devaient faire un choix parmi les objets déposés chez Dominique Anthoine et Alexandre Senturier, suivant la dernière évaluation. Ce choix n'avait pas encore été fait et ne pouvait l'être, puisqu'une partie de ces objets n'avait même pas encore été inventoriée. On convoqua donc une nouvelle réunion des créanciers, le 18 octobre 1717, et l'on dressa, à cette occasion, un nouvel inventaire des objets existants. En même temps, on fit le compte des sommes dues aux différents créanciers, lesquels furent divisés en quatre catégories, dont chacune reçut un quart des objets consignés dans l'inventaire. Dominique Anthoine et les créanciers de sa catégorie reçurent 59.335 l. 1 s. 10 d. On agit de même avec les trois autres syndics, puis eurent lieu des partages spéciaux, des enchères et des adjudications ; les choses se passaient de la façon la plus régulière, et tout faisait prévoir que tout le monde serait satisfait.

Mais quelques-uns des créanciers ne purent supporter que Samuel Lévy ne payât pas ses dettes intégralement. Ils décidèrent donc de le dénoncer pour banqueroute frauduleuse, espérant l'intimider par ces moyens et l'obliger à chercher l'argent à l'étranger. A eux se joignirent, peu à peu, la plupart des autres créanciers. Ils lui demandèrent, le 18 octobre 1717, de fournir encore 35.247 l. pour la masse et 4.000 livres pour les frais. (D'après un document de M. L. Wiener à Nancy.)

A la même époque, une autre affaire était pendante. Les beau-frères de Samuel Lévy, les frères de sa femme, Jacob et Moïse Schwab de Metz, prétendirent qu'il leur devait la somme de 62.977 l en argent lorrain, tandis que lui-même assurait qu'il ne leur devait plus rien. Or, il avait encore à Metz une maison, des meubles, des livres, des vêtements, des places dans la synagogue. Tout cela fut saisi par les frères Schwab. Samuel Lévy protesta.

1. Voir *Revue*, t. LXV, p. 274.

(Bibl. Nat. et L. Wiener). Nous ne connaissons pas la suite de cette affaire, nous savons seulement qu'elle reçut une solution le 14 novembre 1717. (V. plus loin.)

Entre temps, Samuel Lévy avait appris que le duc avait donné ordre de le mettre en prison, dès que son affaire avec les Schwab serait terminée. Il écrivit donc à M. Sauter, le 10 novembre, de faire rétracter cet ordre, sans quoi l'on verrait se reproduire l'ancienne confusion dans ses affaires. Il se faisait fort de prouver que les motifs invoqués pour son emprisonnement étaient absolument dénués de fondement. De plus, ses créanciers de Nancy lui avaient écrit de se procurer jusqu'au vendredi suivant un renvoi à trois mois ou une lettre de restitution, afin d'empêcher les poursuites de ses créanciers juifs ; sans cela, il serait un homme perdu. Il priait le duc de prendre en considération les services rendus par lui au pays et de se rappeler que tous les Juifs étaient protégés par leur souverain ; on devait donc lui accorder la même grâce. (*P. J.*, XLI.)

Le mandat d'arrêt ne fut pas encore lancé. Mais Samuel Lévy fut surveillé de la façon la plus sévère ; on intercepta même une partie de sa correspondance. Il s'en plaignit, dans une lettre adressée à M. Sauter et datée du 14 novembre, et comme il eut peur que cette lettre n'eût le même sort, il la fit remettre par son avocat. Nous y voyons que son procès avec les Schwab était arrangé. Mais ses créanciers chrétiens étaient venus, avec une « fureur digne de compassion », lui enlever tout ce qu'il possédait. Lui et sa femme sont obligés de coucher par terre ; ils lui ont arraché, avec violence, le seul rideau qui restait à son lit, lui disant que c'était maintenant le duc lui-même qui le retenait, ce qu'il ne pouvait pas croire d'un prince trop bon pour ceux qui ont de la justice. Il priait M. Sauter de représenter sa situation misérable au duc, car il était obligé de se passer de dîner, faute d'argent. Son ennemi le plus acharné était Anthoine, qui était déchaîné contre lui comme un lion, parce qu'il avait été nommé receveur général. Il n'était pas possible que le duc laissât mourir de faim celui qui l'avait servi si fidèlement. (*P. J.*, XLII.)

Deux jours plus tard, le 16 novembre, Samuel Lévy écrit à nouveau. Il prie le duc d'avoir pitié d'un pauvre homme qui n'a pas de pain à manger, qui est forcé de coucher par terre avec sa femme et sa famille. Il était constamment gardé par une troupe d'archers et on le menaçait de le mettre en prison. Si cette menace était exécutée, il serait ruiné. Il avait, à Metz, des maisons et d'autres objets d'une valeur de 150.000 livres à peu près, à Franc-

fort pour 60.000 l., en Alsace pour 30.000 l., des créances et des maisons à Nancy. S'il était laissé en repos, il pourrait s'arranger avec ses créanciers et mettre de l'ordre dans ses affaires. Il signa cette lettre « au lit et malade. » (*P. J.*, XLIII.)

Comme il n'obtint pas de réponse, il rédigea un mémoire sur l'état général de ses affaires, sur ce qu'il avait payé, sur ce qu'il devait et sur ce qu'il possédait encore. Ce mémoire est daté du 1er décembre 1717. Il en résulte que ses pertes et ses paiements, depuis le 10 juin, se montaient à plus de 3 millions de livres, argent lorrain, et qu'il ne devait pas tout à fait 3 millions. (*P. J.*, XLIV.)

Là-dessus, il y eut contre lui un mandat d'arrêt, le 3 janvier 1718, parce qu'il n'avait pas encore payé à ses créanciers chrétiens les deux tiers de ses dettes promis dans le contrat du 29 août 1717. Le texte de ce mandat est conservé dans un factum imprimé, en possession de M. L. Wiener de Nancy. Le titre en est ainsi conçu : Sentence rendue aux juges conseils, pour les créanciers chrétiens contre Samuel Lévy, qui demandent l'exécution de leur traité pour les deux tiers, 31 décembre 1717.

Nous ne savons pas les démarches que fit Samuel Lévy pour éviter son arrestation. Mais, le 25 janvier 1718, il écrivit au baron de Sauter que le nommé Sackel de Francfort se servait d'une lettre de recommandation adressée par le duc en faveur de son commis Cerf au magistrat de Francfort, pour prouver qu'il n'avait prêté son argent que contre garantie. Samuel Lévy, pour donner une nouvelle preuve de son honnêteté, conseillait au duc de faire bannir de son pays le fripon en question. Il demandait une réponse. (*P. J.* XLV.)

Il semble, en effet, que le duc conservait une certaine bienveillance à son ancien receveur général et que c'était contre son gré que celui-ci était retenu si longtemps en prison. En tout cas, nous voyons par un mémoire (en possession de M. L. Wiener) qu'il lui remit, le 12 février 1718, le premier acompte dû à la Monnaie ; quant au second, Samuel Lévy fit la proposition, le 7 mars 1718, de le déduire des 80.000 livres qui lui revenaient encore.

D'un autre document également en possession de M. L. Wiener, il appert que, le 31 mars de la même année, l'affaire des deux Sackel (Salomon et son fils Isaac) contre Samuel fut l'objet d'un jugement qui les obligeait à reconnaître à Samuel Lévy, suivant les promesses reçues par lui, la somme de 96.850 fl. ; par contre, il devait leur payer ce qu'il leur devait en plus, et leur rendre les diamants d'une valeur de 63.325 fl., si les Sackel payaient cette somme aux détenteurs actuels des diamants.

Le duc et la duchesse avaient fait un voyage à Paris, où ils étaient arrivés le 18 février 1718, et ils y restèrent jusqu'au 8 avril. Quatre jours plus tard, le 12 avril, Samuel Lévy félicita le duc de son heureux retour et lui dit que, pendant son absence, il avait supporté ses maux avec patience, dans l'espoir qu'ils seraient atténués par la bonté du duc. Il lui annonça, en même temps, que la mine dont on lui avait parlé avant son départ était bonne et qu'on y avait trouvé de l'or, de l'argent et beaucoup de vif-argent ; c'était un trésor pour l'État. (*P. J.*, XLVI.) Nous ne savons pas de quelle mine il est question dans cette lettre.

Ces preuves de dévouement eurent pour résultat que le duc promit à Samuel Lévy son aide, mais il ne fit rien pour lui. En effet, dans une lettre du 30 mai, Samuel Lévy se plaint amèrement de se trouver depuis trois semaines dans un cachot où il ne peut respirer l'air que par un trou. C'est là qu'on emprisonnait ordinairement les criminels condamnés à mort. On avait entendu cent soixante témoins contre lui et publié deux mémoires; le résultat en fut qu'on le convoqua pour être entendu. Cela prouve qu'il n'y avait rien de grave contre lui. Il avait déjà été entendu quinze jours auparavant sans qu'une plainte eût été portée contre lui. On voulait le retenir intentionnellement en prison. Il avait demandé d'être renvoyé dans sa première prison, mais en vain; on ne tolérait même plus que quelqu'un causât avec lui. C'est pour cette raison qu'il s'adressait au duc. Ses créanciers juifs voulaient bien patienter, mais les chrétiens, qui étaient tous couverts pour tout ce qu'ils avaient à demander, étaient plus durs et plus impitoyables que les premiers. Le duc devait lui prouver que l'humanité ne tolérait pas une telle façon d'agir. (*P. J.*, XLVII.)

A la même époque, à peu près, Samuel Lévy rédige un nouveau mémoire, dans lequel il se plaint qu'on ne lui permette pas de parler ni à sa femme, ni à ses enfants, ni à son défenseur. Il demande la permission de pouvoir parler, au moins, à ce dernier, et prie le duc de nommer des commissaires, afin d'enquêter sur ses affaires et de lui permettre de se justifier. Il lui serait facile de prouver qu'il a subi de grandes pertes et qu'il a toujours eu de l'ordre dans ses affaires. (*P. J.*, XLVIII.)

Samuel Lévy rendit encore un service au duc, en lui adressant un mémoire sur le cours de la monnaie lorraine. Il fait mention de ce mémoire dans une lettre du 12 juin, dans laquelle il demande un acompte de 3.500 l. pour pouvoir payer ses avocats. Il en a déja parlé à M. de Beaufremont, qui lui a dit que le duc pouvait bien lui faire cette grâce. (*P. J.*, XLIX.)

Il n'en fut encore rien, car par la lettre suivante, qui est datée du 22 mars 1719, nous apprenons que le président de Beaufremont lui avait appris qu'il n'avait toujours pas d'ordre à propos des 3.500 l. qu'on lui avait promis depuis si longtemps. Il dit, entre autres, dans cette même lettre qu'il espérait que son procès serait terminé à Pâques. (*P. J.*, L.)

Cet espoir sembla devoir se réaliser. Le 24 avril 1719, les créanciers chrétiens furent déboutés de leur plainte contre Samuel Lévy en banqueroute frauduleuse, mais il devait leur payer les sommes dues suivant la liquidation à faire dans le délai d'un mois. Dans ce but, les créanciers devaient restituer tous les objets et toutes les marchandises qui leur avaient été donnés comme garantie, pour qu'ils pussent être vendus, s'ils ne préféraient pas les prendre au prix de l'estimation ou de l'adjudication. Ensuite, ils devaient restituer les promesses, s'ils ne voulaient pas les déduire de leurs créances. Il y en avait pour 134.000 livres.

Tous les créanciers déclarèrent, le 1er juin, vouloir accepter ce jugement et promirent de fournir les preuves de leurs créances, de restituer les marchandises, diamants, etc., à l'exception de ce qui avait été vendu et ce qu'on voulait lui compter au prix de la vente ; de même, ils promirent de le reconnaître pour les sommes reçues sur les promesses. En réalité, ils n'en firent rien.

Le 10 juin, Samuel Lévy leur demanda à nouveau d'exécuter le jugement du 24 avril. Ils répondirent, le même jour, que d'abord il fallait faire la liquidation. Par acte du 12 juin Samuel Lévy demanda de faire la vente sans liquidation, le moment étant favorable ; mais il protesta contre l'intention de vouloir lui compter tout suivant les premières estimations, puisque les prix avaient considérablement augmenté depuis. Là-dessus, la plupart des créanciers s'arrangèrent avec lui. Vingt d'entre eux firent avec lui, le 18 juillet 1719, le traité suivant. Ils se déclarèrent d'accord pour son élargissement ; lui, par contre, leur laissait les effets qu'ils avaient en dépôt, suivant les inventaires du 12 et du 16 août 1717. Ils devaient représenter la moitié de leurs créances. Pour l'autre moitié, ils lui firent une remise des trois quarts, le dernier quart devant être payé dans le délai de quatre ans. Ses promesses devaient lui être rendues par les syndics. Il pouvait les encaisser. Voici les noms de ces vingt créanciers et les sommes à eux dues :

Madame la princesse de Lisbonne pour	28.000	livres.
Le sieur comte de Curel	17.000	—
Le sieur comte de Ferrary	2.000	—
Le sieur comte de Roziers	29.000	—
Le sieur Royer	2.260	—
La dame d'Aigren	1.000	—
Le sieur Mangot	3.000	—
Olivier, marchand banquier	12.025	—
Chailly père	68.450	—
Leleat, marchand	2.800	—
Chaninel, marchand	2.800	—
Bernard, de Strasbourg	14.100	—
Les frères Monières	8.750	—
Chailly fils	743	—
Vanderhult, de Paris	1.786	—
Evrard, notaire	2.000	—
Le sieur Deslaurier	1.200	—
Thomas	700	—
Vandechamp	3.000	—
Le sieur Senturier	30.000	—
	230.644	livres.[1]

Très satisfait de ce succès, Samuel Lévy remercia le duc, par lettre du 28 juillet, et le pria, lui ainsi que son secrétaire, de bien vouloir faire leur possible pour que les autres créanciers consentissent également à faire un arrangement avec lui ; il serait avantageux, pour les chrétiens et pour les juifs, qu'il fût mis en liberté. (*P. J.*, LI *a* et *b*.)

Mais ce vœu ne devait pas se réaliser de sitôt. Le 11 août, il écrivit à M. Sauter qu'il était peiné de voir tout le monde se réhabiliter économiquement, tandis que lui se trouvait en prison et se voyait forcé de faire des procès à des créanciers récalcitrants. Son beau-frère Schwab, qui avait eu également des dettes, avait gagné 500.000 livres à Paris dans un laps de quelques mois (*P. J.*, LII.)

Le lendemain, il adressa à peu près la même requête au duc. Il le suppliait de lui faire rendre la liberté, pour qu'il pût travailler et se rendre utile à lui ainsi qu'à ses créanciers. (*P. J.*, LIII.)

Quatre jours après, le 16 août, il écrivit encore une fois au duc que ses créanciers tiraient le procès en longueur pour arriver aux

1. D'après le *Mémoire à Son Altesse Royale pour Samuel Levy, détenu es Prisons civiles de la conciergerie du Palais contre les sieurs Dominique et Nicolas Anthoine*, etc., en possession de M. L. Wiener à Nancy.

vacances et le retenir encore trois mois en prison. Il priait donc le duc de déjouer ce calcul par une nouvelle ordonnance. (*P. J.*, LIV.)

Enfin, le 18 août, la décision, tant désirée, fut prise. Les créanciers récalcitrants furent forcés de faire la liquidation. Mais, alors encore, une partie seulement y donna suite. Leurs créances furent liquidées par jugement du 23 septembre 1719. Samuel Lévy devait être relâché, et le jugement du 24 avril 1719 fut confirmé. Les adversaires de Samuel Lévy étaient maintenant : Anthoine père et fils, Despoulles, Collin, Noël et Ruinat. Ce dernier était, pour ainsi dire, le chef de la bande et particulièrement excité contre Samuel Lévy.

Nous avons vu que, selon le jugement du 23 septembre, Samuel Lévy devait être relâché, même contre le gré des créanciers qui n'avaient pas fait de liquidation. Or, il paraît que ceux-ci interjetèrent appel ou arrivèrent, par leur influence personnelle, à faire retenir encore en prison leur adversaire.

C'est pour ce motif que ce dernier s'adressa de nouveau au duc, par lettre du 30 septembre, dans laquelle il le suppliait de lui venir en aide contre les manœuvres de ses ennemis. (*P. J.*, LV.)

En même temps, il poursuivit son procès par ses propres moyens et ne cessa pas d'écrire lettre sur lettre au duc, tant et si bien que celui-ci donna ordre de remettre toutes les pièces concernant l'affaire de Samuel Lévy à la Cour souveraine, qui devait décider si les créanciers pouvaient être forcés de garder tous les objets au prix de la première estimation, s'ils ne les rendaient pas. Ce fut une nouvelle cause de retard et de chicanes. Les parties devaient comparaître le 22 novembre. Les adversaires devaient produire leurs pièces ; ils attendirent six semaines avant de le faire. (Documents Wiener.)

Samuel Lévy dénonça au duc la méchanceté de ses adversaires, par lettre du 12 décembre 1719. Il avait même fait imprimer un mémoire pour se justifier. (*P. J.*, LVI.)

Cela ne servit encore à rien La cour ne se pressa nullement de prononcer son arrêt, et le duc ne se mêla pas de l'affaire, malgré les instances pressantes et multiples de Samuel Lévy. Le 28 décembre, il écrivit qu'une dame de Rozier de Paris lui avait proposé plusieurs affaires, par lesquelles il pourrait facilement se réhabiliter, s'il était libre. Son fils était même venu le trouver et avait signé le contrat avec lui. *P. J.*, LVII.)

Le 16 janvier 1720, il pria le duc de lui dire s'il voulait le garder éternellement en prison. Dans ce cas, il ne l'importunerait plus

jamais. Il devait avoir pitié de lui et de sa famille, qui était forcée de mendier. (*P. J.*, LVIII.)

Ensuite, il rédigea encore un mémoire, dans lequel il énumérait toutes les injustices qu'on lui avait faites, et, dans une lettre y jointe et datée du 28 janvier, il implorait, pour la dernière fois, le duc de lui communiquer sa volonté pour savoir à quoi s'en tenir. (*P. J.*, LIX).

Le lendemain, 29 janvier, il exprima le même désir. (*P. J.*, LX.)

Bientôt après, Samuel Lévy apprit qu'on avait tramé une nouvelle machination contre lui. Un nommé Vincent, agissant au nom de Despoulles, un de ses adversaires, avait dit au duc que, si Samuel Lévy était relâché, les meilleurs commerçants de la province seraient ruinés. Car, dans ce cas, les personnes qui avaient à demander quelque chose aux créanciers de Samuel Lévy, intenteraient des procès à ceux-ci, ce qui n'arriverait pas aussi longtemps que Samuel Lévy resterait en prison.

Samuel Lévy protesta contre cette manœuvre dans une lettre adressée au duc et datée du 7 février 1720, en disant qu'il s'agissait là d'une fausse accusation, puisque les quelques créanciers qui s'opposaient encore à son relâchement étaient tous riches et ne devaient rien à personne. En réalité, il ne s'agissait que des intérêts personnels du calomniateur, qui devait plus de 100.000 l. à Despoulles et consorts. (*P. J.*, LXI.)

Cette lettre n'eut pas plus de succès que les précédentes. La situation de Samuel Lévy devenait de jour en jour plus mauvaise. Ses amis ne voulaient plus s'occuper de lui. Il tomba malade et faillit perdre la vie. Il s'adressa donc de nouveau au duc en le priant de lui rendre la liberté. Cette lettre est datée du 29 février 1720. (*P. J.*, LXII.)

Cette fois-ci encore, des semaines se passèrent, sans qu'il reçût de réponse. Il rédigea alors un nouveau mémoire, qu'il fit remettre au duc. Le porteur lui annonça que le duc s'était fait expliquer le contenu du document et l'avait accepté avec bienveillance. Samuel Lévy remercia le lendemain, 15 mars. Il offrit en même temps d'indiquer les moyens de venir en aide aux commerçants à propos des difficultés dont ils avaient à souffrir à propos des remises des pays étrangers. (*P. J.*, LXIII.)

Mais le duc n'usa pas de cette offre et le laissa encore en prison. Samuel Lévy ne se lassa pas d'adresser pétition sur pétition. Il profita « des saintes festes de Paques » pour implorer la grâce du duc (*P. J.*, LXIV), tandis que ses adversaires demandaient son transfert dans une autre prison. Il s'opposa à cette demande dans

une lettre du 26 avril. Il observait qu'il avait déjà payé 389.016 l. et qu'il ne devait plus que 179.416 l., dont ses créanciers avaient reçu plus de la moitié par les objets qui se trouvaient en dépôt chez eux. On ne pouvait donc pas dire de lui qu'il avait commis une fraude. Ses créanciers devaient lui procurer la faculté de se réhabiliter. (*P. J.*, LXV *a* et *b*.)

La menace de ses adversaires de le transférer dans une autre prison devait néanmoins se réaliser bientôt. Samuel Lévy, qui jusqu'alors avait eu une chambre à part, fut mis dans une salle avec une quinzaine de prisonniers, en partie malades et en partie convalescents. Ce changement survint sur les instances de ses adversaires et par ordre du duc. Samuel Lévy protesta contre cette mesure, par une lettre du 7 mai 1720. (*P. J.*, LXVI.)

Quelques jours après, le 16 mai, un arrêt fut rendu dans le procès pendant depuis près d'une année entre Samuel Lévy et le restant de ses créanciers. Il n'était pas donné suite à la demande de mise en liberté de Samuel Lévy, les diamants et les autres objets devaient être remis et vendus dans le délai de quinze jours, et le montant de la vente réparti entre les créanciers « au sol la livre » après déduction des frais, intérêts et dettes. (Document Wiener.)

Se référant à cet arrêt, Samuel Lévy écrivit au duc, le 18 mai, qu'il se voyait obligé de régler ses comptes avec ses créanciers, ce qui demandait un grand et pénible travail. Or, il lui était impossible de le faire dans une salle avec vingt personnes. Si les juges n'avaient pas décrété son élargissement, c'est qu'il avait été mis en prison par ordre du duc. Celui-ci devait donc émettre un ordre contraire et lui donner la liberté. (*P. J.*, LXVII.)

Deux jours plus tard il écrivit encore dans le même sens, en insistant surtout sur le fait que l'arrêt suivant lequel ses créanciers étaient forcés de lui remettre ses objets lui était favorable. (*P. J.*, LXVIII.)

Un des créanciers de Samuel Lévy, Gérard Despoulles, en appela contre le jugement du 16 mai et demanda d'être exempté de la remise des objets appartenant à Samuel Lévy, dont il avait déjà vendu une partie. Il se déclarait prêt à en tenir compte ou bien suivant le prix de vente ou bien suivant l'estimation des premiers inventaires. La Cour souveraine décida, par arrêt du 7 juin, en se basant sur le jugement du 16 mai, que les objets devaient être rendus ou comptés suivant la première estimation. Mais, lorsqu'on vérifia les inventaires, Despoulles fit inscrire, à nouveau, sa demande dans le procès verbal du commissaire. La cour y fit droit, par arrêt du 16 juillet. Despoulles fut condamné à compter les objets suivant

leur prix de vente, s'il ne pouvait pas les rendre. Samuel Lévy protesta contre cet arrêt, puisque, d'après les jugements du 16 mai et du 7 juin, Despoulles devait compter les objets suivant la première estimation. (Document Wiener.)

Désormais les sources nous font défaut pour un temps assez long. Ce n'est que par une lettre du 8 avril 1721 que nous apprenons que Samuel Lévy se trouvait encore en prison. Ses amis avaient refusé de le soutenir davantage, de sorte que lui et sa femme, malades depuis deux ans, et sa famille avaient dû se contenter de pain, depuis deux jours. Il demandait les 4.500 livres qu'il avait encore à toucher sur la monnaie, ou un à compte sur cette somme afin de pouvoir vivre jusqu'à l'arrangement de ses affaires. (*P. J.*, LXIX.)

Entre temps, ses affaires s'étaient embrouillées encore davantage, parce que ses créanciers avaient porté plainte contre les syndics pour avoir négligé leurs intérêts. Les trois arbitres, Reboucher, Drouville et Loyal, procédèrent donc à une nouvelle liquidation, dont le résultat fut que Samuel Lévy devait encore à ses créanciers chrétiens et à Moïse Alcan la somme de 530.460 l. 10 s. ; les diamants, marchandises et autres objets furent évalués à 362.724 l. 8 s. 3 d. Ces derniers devaient être remis dans le délai de huit jours, suivant l'arbitrage du 1er août 1721. Mais une foule de difficultés se présentèrent contre l'exécution de ce jugement ; aussi les syndics et les créanciers lancèrent-ils protestation sur protestation. (Bibl. Nat.)

Ces événements furent sans doute cause que Samuel Lévy employa un nouveau moyen pour se procurer la liberté. Il envoya sa femme chez le duc et lui fit adresser cette prière personnellement. Le duc lui promit que Samuel Lévy quitterait la prison dans les quinze jours. Il n'en fut rien. Les quinze jours passèrent, et Samuel Lévy demeura encore en prison. Il avait fait imprimer un nouveau mémoire, dans lequel il établissait que pendant les quatre dernières années il avait payé presque tous ses créanciers et quelques-uns même complètement.

Il écrivit donc, le 17 septembre, que nulle part un homme ne serait retenu en prison dans des conditions pareilles ; son épouse serait allée se jeter encore une fois aux pieds du duc, mais la misère l'accable et l'a réduite dans un état à ne pouvoir se mouvoir ; il n'a donc que sa voix pour crier du fond de sa prison que ses créanciers sont durs et impitoyables. Il espère que le duc mettra fin à ses maux par une main-levée absolue. (*P. J.*, LXX.)

Quant au procès des syndics avec les créanciers de Samuel Lévy, le

duc donna ordre à ceux-ci de se réunir et de rendre leurs comptes ; là-dessus, les arbitres ordonnèrent aux syndics, par jugement du 8 octobre, de restituer la somme de 362.724 l. 8 s. Ceux-ci protestèrent en alléguant qu'ils n'étaient pas seuls responsables des objets, vu que quelques-uns en avaient été dérobés aussi par des créanciers, notamment par un nommé Ruinat. (Bibl. Nat.)

Ces disputes paraissent avoir tout de même ouvert les yeux au duc; aussi finit il par se convaincre que les créanciers n'étaient pas si innocents qu'ils voulaient le faire croire. Il décida donc de faire mettre Samuel Lévy en liberté le plus tôt possible. Dès que celui-ci l'apprit, il adressa une lettre de remerciement au duc (29 octobre 1721). Mais il avait appris, en même temps, que le duc voulait l'expulser de son pays. Il ne pouvait le croire. S'il en devait être ainsi, il demandait en grâce qu'on lui donnât un certain délai afin de pouvoir arranger ses affaires. La même faveur avait été accordée à ses coreligionnaires qui avaient demeuré dans la province. (*P. J.*, LXXI.)

M. Baumont (p. 418, note 1), en se fondant sur cette lettre, prétend que Samuel Lévy fut mis en liberté au commencement du mois de novembre. Mais cela n'est pas exact. Il resta encore en prison, sans motif. Ainsi, aux termes d'un arrêt du 1er décembre 1721, les syndics devaient prouver que Ruinat avait dérobé des objets de la maison de Samuel Lévy et Ruinat lui-même rend compte des objets qu'il avait reçus d'Alexandre Ollivier, Collin de ceux qu'il avait reçus d'Alexandre Senturier et les quatre syndics de ceux qui étaient désignés dans leur part. (*Mémoire des syndics des créanciers chrétiens de Samuel Lévy*, Nancy, 1724.)

Le 24 décembre 1721 fut réglée aussi l'affaire pendante entre Samuel Lévy et les Säckel, père et fils. Ils avaient été condamnés, le 31 mars 1718, à reconnaître les droits de Samuel Lévy pour la somme de 96.850 florins sur les promesses de Samuel Lévy, qu'ils avaient en mains. Ils avaient interjeté appel de ce jugement. Les arbitres, Riboucher, Drouville et Loyal, déclarèrent Samuel Lévy hors de cause en observant que les Säckel pourraient faire valoir leur demande d'une autre façon. (Document Wiener : Extrait d'un jugement rendu par M. de Beaufremont, etc., entre Samuel Lévy et Salomon et Isaac Saikel, Juifs).

Mais ce n'est que par jugement du 21 février 1722 que Samuel Lévy fut mis en liberté à la suite des compromis faits par lui avec un grand nombre de ses créanciers. C'est donc là le jugement que M. Baumont (p. 418) n'a pu trouver. Mais les motifs y allégués ne peuvent nullement justifier la manière d'agir du duc envers

Samuel Lévy. Ils prouvent, au contraire, que celui-ci, en sa qualité de débiteur de Samuel Lévy, avait un intérêt personnel à son emprisonnement et ne s'était fait aucun scrupule de se libérer de ses obligations envers le « Juif ». Il crut être généreux en lui ouvrant les portes de sa prison. Dans la même situation se trouvèrent, sans doute, encore d'autres personnalités haut placées dont Samuel Lévy a souvent parlé dans ses lettres et dans ses mémoires.

M. Baumont prétend que Samuel Lévy fut expulsé de la Lorraine tout de suite après son élargissement. Cela n'est pas non plus conforme à la vérité. Il y resta encore plusieurs mois, probablement jusqu'à l'été de 1722. C'est que l'affaire des syndics et des créanciers n'était pas encore terminée. Ceux-ci interjetèrent appel des jugements du 1er août 1721 et du 21 février 1722 auprès du Conseil d'État. Ils furent déboutés, par arrêt du 27 mai 1722, et durent payer, sur la demande de Samuel Lévy, les 10.000 livres stipulées dans le compromis du 8 avril 1721. Cette somme fut répartie entre les créanciers au sol la livre. Jacques Ruinat et ses adhérents firent saisir alors Alexandre Senturier et Alexandre Ollivier. Il en résulta que les frères Ollivier eurent des difficultés de paiement et demandèrent, au mois de juin 1722, un sursis à leurs créanciers. Trois arbitres (Harant, Baudinet et Defrenoy) furent nommés pour vérifier leur bilan.

Le 26 octobre 1722, il fut décrété que, suivant les jugements du 1er août et du 8 octobre 1721 et suivant arrêt du Conseil d'État du 27 mai 1722, les créanciers de Samuel Lévy auraient à restituer, dans le délai d'un mois, la somme de 362.724 livres. Les syndics interjetèrent appel, tandis que les femmes et les créanciers des Ollivier protestèrent contre l'exécution de l'arrêt du 27 mai 1722. Bref, l'affaire fut tellement tirée en longueur que ce n'est que par un arrêt du Conseil d'État du 29 juin 1724 qu'intervint une décision définitive. Il ressort de ce document que les jugements et décrets nommés plus haut furent maintenus, tandis que les protestations et les appels des syndics furent rejetés. (*P. J.*, LXXII.)

Guebwiller (Alsace).

M. Ginsburger.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I a [1].

Nous soubsignés confessons et faisons a scavoir, d'avoir choisy et eslü pour nos superieurs, les nommés Wolf Bloch, Isaac Nettre et Meyer Raby, auxquels vous avons donné pouvoir de disposer annuellement de la somme de cinquante livres tournois, à laquelle somme chacun de la communauté sera tenu de contribuer suivant et a proportions de sa faculté. Et ne seront obligés lesdits trois esleüs de rendre compte du maniment ny de la disposition des dits cinquante livres, mais s'il y a cas et lieu, qu'il fallait distribuer et depenser plus que la ditte somme de cinquante livres, lesdits trois esleüs en donneront advis et communication aux nommés Jacob Heymann, Jacob Levy, Salomon Spirer et Samuel Metz, et tout ce que par la pluralité des voix desd. trois esleüs et des derniers quatre cy mentionnés sera décidé et reglé, sera observé et executé par la communauté des Juifs. Les dits trois esleüs auront de plus plein et entier pouvoir d'excommunier chacun de la communauté, suivant leur advis et opinion, et sera pareillement observé ce qu'il sera par eux ordonné et le cas arrivant que l'un ou l'autre de la communauté se trouvait grieffé desdits trois esleüs, et qu'alors il voudrait plaider devant les Rabys, les dits trois esleüs seront en ce cas obligés de comparoir dans les mois du jour de l'assignation et seront tenües lesdits parties d'estre assistée chacun d'un Raby. Et nonobstant lad^e assignation la susd^e excommunication aura toujours lieu et sa valeur jusques à la décision qui interviendra par lesdits Rabys. Et lorsqu'il y aura quelque ordonnance de la part de la justice lesdits trois esleüs seront obligés d'en repondre pour la dite communauté ayant néantmoins au préalable donné advis aux dits quatre leurs consors. Et ce qu'il sera par la pluralité de leurs voix décidé, sera pareillement exécuté à peine de soixante livres d'amande, la moitié applicable envers la justice, et l'autre moitié envers les pauvres Juifs, et chacun qui contreviendra aux choses cy dessus mentionnées sera excommunié de la communauté, c'est ce que nous promettons et nous obligeons de tenir ferme et stable, sous nostre serment à peine de l'excommunication et de l'amende susditte,

Fait a la Ville Neuve de Brisac le trente Juin quatre vings douze.

Signé : Isac Netter, Jacob Levy, Jacob Heymann, Borrach, Salomon Spirer, Meyer Moutzig, Samuel Werth, Wolf Bloch, le vieu, Abraham Raphael, Abraham Bloch, Salomon Guelb, Aaron Gueismar, Susmenlé, Adam Levy, Judas Bloch, Wolf Levy, David Bloch, Wolf Bloch, le jeune, Meyer Senné, Marx Wormser, Hirtz Jud, Hirtz Levy et Götschel Levy.

1. Arch. dep. de Colmar, Notariat Neuf-Brisach, n°s 341-349, boîte 5e.

1 b.[1]

A Monsieur le Baillif Royal de la ville neuve de Brisach.

Supplient humblement Wolf Bloch, Isaac Netter et Meyerlé, tous trois Juifs, demeurant en cette Ville Neuve, disant que leur nation s'estant depuis peu de temps augmentee a un grand nombre de familles lesquelles vacquent et trafiquent l'un comme l'autre le mieu qu'il peut et comme leur communauté a quelquefois été chargée de fournir des chevaux et autres choses pour le service de Sa Majesté, mais n'ayant encore eu aucun chef ou superieur entre eu atin de regler tout ce qui leur pourra estre imposé de la part des justices et faire exécuter ses ordonnances comme aussi à décider les differens qui se pourroient mouvoir entre leur dite communauté pour raison de leur Loy pour cet effet la dite communauté s'estant assemblée ont choisi par la pluralité de voix les supplians pour leurs chefs et supérieurs atin de vuider et décider tous leurs differents et d'observer l'exécution des ordres de la justice et pourquoy ils vous présentent requete.

Ce considéré Monsieur veu l'Exposé cy dessus il vous plaise recevoir le suppliant pour chef et superieur de la communauté des Juifs concernant les choses susdites et sans préjudice de toute authorité ce faisant ordonner a la communauté des Juifs de cette Ville Neuve les tenir et garder pour tels et de leur obeyir en touttes choses deues et raisonnables et ferez bien.

Du 8 juillet 1692. MEYER.

Veüe la requeste presentée par Wolf Bloch, Isaac Netter et Meyer Moutzig tous trois Juifs de la Ville Neuve expositive que par acte du trente Juin dernier, ils ont esté choisi par la pluralité des Juifs de cette ville pour leur chef tant pour recevoir et exécuter les ordres qui les concernent et pour le service du Roy et pour le bien du public et pour estre preposez dans la synagogue pour les festes de cérémonies de leurs Loix concluent à ce qu'il nous plust les recevoir pour chefs et superieurs desdits Juifs avec ordre a yceux de les reconnaistre pour tels et de leur obéir es choses convenables a la raison la dite requeste signée Meyer led. acte du trente juin dernier signé Isaac Netter, Jacob Levy, Jacob Lipmann, — Borach — Salomon Spirer, Meyer Moutzig, Samuel Werth, Wolf Bloch, le vieux, Abraham Raphael Abraham Bloch, Salomon Guelb Aaron Gueismar, Susmenle, Adam Levy, Judas Bloch, Wolf Levy, David Bloch, Wolf Bloch le jeune, Meyer Senné, Marx Wormbser, Hirtz Jud, Hirtz Levy, et Götschel Levy, conclusions du substitut de Monsieur le Procureur General du Roy tout considéré. Nous avons reçu lesdits Bloch, Isaac Netter et Meyer Moutzig pour chefs desdit Juifs pour presider dans la synagogue les ceremonies ordinaire de leure loix. Enjoint a Iceux de les reconnaitre pour tels et de leur obeir en tout ce qu'il concerne le service

1. Arch. dep. de Colmar, Notariat Neuf-Brisach, N°s 341-349, boite 5e.

du Roy et du publique, deffenses neantmoins sont faittes aux dits trois chefs de faire aucun acte de justice ni exercer aucune juridiction portée dans la compétence de juger des Magistrats de cette ville a peine de cent livre d'amendes et de nullité de tout ce qu'ils pourraient avoir fait. Fait à la Ville Neuve de Brisach le huit juillet mil six cent quatre vingt douze.

SCHERER.

I c.[1]

A Monsieur Scheppelin conseiller procureur general du Roy et subdélégué a L'intendant d'Alsace.

Supplie humblement Arron Levi juif demeurant a la ville neuve de Brisack disant qu'il y a quatre ou cinq années qu'il s'est établi en la ville neuve de Brisack pour y vaquer a ses affaires et notamment a instruire la jennesse des juifs en leur seremonie, cependant le Rabi de la ville haute a reçu un estranger pour instruire lad. jeunesse avec deffense aux Juifs de luy adresser les enfants ou de les envoyer chez eux pour estre instruis, or comme il est constant que l'intention de Sa Majesté est qu'on doit point recevoir des Juifs estrangers a moins qu'il ne soit connu ou qui faut rester en cette ville et que d'ailleurs il est permis a chacquun de faire profession onneste a pouvoir ganier sa vie joint a cela que le supliant est obligé de payer son Droit annuel il espere de pouvoir jouir de la faculté d'instruire la jeunesse judaïque preferablement aux estrangers, c'est pourquoy il presente sa requete.

Ce considere Monsieur vue l'exposé cy dessus il vous plaise permettre au suppliant d'instruire les enfants des Juifs qui luy seront envoyés avec deffense aud. Raby de l'y troubler sous peine qu'il vous plaira et ferez bien.

Soit la pte requeste communiquée aud. Rabi pour y répondre dans trois jours.

Fait à Brisack ce 23 septembre 1697.

SCHEPPELIN.

L'an 1697 le 23e septembre apres midy en vertu de l'ordonnance de Monsieur Scheppelin conseiller du Roy au Conseil souverain d'Alsace son procureur general etc a la Requeste du nommé Arron Levy juif demeurant en la ville neuve de Brisack et pour la validité de lad. ordonnance de Gabriel Varnier etc. je me suis transporté au domicile dud. Rabi etc. — luy ai bien deüement signifié lad. ordonnance etc.

Parties ouïes — avons permis aud. suppliant en consequence du droit de protection qu'il paye au Roy et au Magistrat de ladite ville neuve de tenir escolle en la manière des Juifs, et aux Juifs d'y envoyer leurs

1. Arch. dép. de Colmar, Actes du greffier de la ville neuve de Brisack.

enfants si bon leur semble et au regard du Juif estranger luy avons fait deffense de s'establir a la ville et y tenir escole publiquement qu'il n'ayt payé auparavant les droits de protection, permis, néantmoins a luy de servir comme domestique et a gage a des Juifs particuliers.

27 septembre 1697.

Id.

Extrait des Registres du Conseil d'Estat privé du Roy

Entre Mre Valentin Scherer, Conseiller du Roy, Bailly de la ville neuve de Brisack appelant de l'ordonnance rendue par le sieur de la Grange, Intendant en Alsace le 3 novembre 1695, et demandeur aux fins de sa Requeste inserée en l'arrest du Conseil du quatorze mars 1696 et exploit d'assignation donné en consequence le 20 juin ensuivant d'une part et la communauté des Juifs de Brisack Intimez et deffendeur d'autre part Et entre Aaron Levy deffendeur et demandeur en Requeste verballe inserée en l'appointement dud. Sieur Commissaire a ce deputé des 15 et 18 mars 1697 d'une part et le nommé Moyse Juif intimé et deffendeur d'autre part et lesdits Scherer et communauté des Juifs deffendeurs, sans que les qualitez puissent nuire ny prejudicier.

Veu au Conseil du Roy l'arrest rendu en iceluy sur la Requeste dudit Scherer du 14 mars 1696, tendante a ce que pour les causes y contennes il plust a Sa Majesté le recevoir appellant du Jugement dudit Sieur de la Grange Intendant d'Alsace du 3 novembre 1695 et de tout ce qui s'en est ensuivi et qu'il luy fust permis d'intimer sur ledit appel ladite communauté des Juifs et lesd. Moyse et Aaron Levy et sa femme en consequence voir dire que sans avoir egard audit Jugement qui sera cassé et annullé ensemble tout ce qui s'en peut estre ensuivi. Le dit Scherer sera maintenu dans le droit et la possession de connoistre de tous differens generalement quelconques de Juif a Juif qui sont dans l'Estendue de sa Jurisdiction. Ce faisant que l'action intentée pardevant luy par Aaron Levy et sa femme contre ledit Moyse sera continuée et que son jugement du 29 octobre 1695 sera executé selon sa forme et teneur avec deffenses a la dite communauté de Juifs, auxdits Moyse, Aaron et tous autres de l'y troubler a peine de 1500 livres d'amende, tous depens dommages et interests et pour l'avoir fait se voir condamner en ses depens sans prejudice de l'execution dudit jugement jusqu'a ce qu'autrement par Sa Majesté en ait esté ordonné, par lequel arrest il auroit été ordonné que led Scherer seroit reçeu appelant de l'ordonnance dudit Sieur de la Grange, du 3 novembre 1695 Luy permet en consequence d'assigner en Conseil la communauté des Juifs de la ville de Brisack Les dits Moyse et Aaron Levy et sa femme sans prejudice de l'execution de laditte ordonnance, assignations données en consequence dudit arrest aux dits Communauté

des Juifs Moyse Aaron Levy et sa femme pour y proceder sur les fins d'iceluy des 21 juin et 12 juillet 1696 appointement de reglement signé en l'Instance entre lesdits Scherer et communauté des Juifs le 25 septembre 1696 contenant la requeste verbale de la ditte communauté des Juifs tendant à ce qu'il plust à Sa Majesté déclarer ledit Scherer non recevable et en tout cas mal fondé dans son appel dont il sera s'il plaist au Conseil deboutté ensemble des fins de sa Requeste inserée audit arrest du Conseil avec amende et depens. Ce faisant ordonner que la dite ordonnance dont est appel sortira son plein et entier effet et en consequence maintenir et garder lesdits Juifs dans la possession dans laquelle ils sont de faire juger et terminer tous les proces et differens meus et a mouvoir entre eux et de Juif a Juif par leur Raby, et pour le trouble et la dite vexation condamner l'appelant en leurs depens, dommages et interests et aux depens de l'Instance Procés-verbal dudit jour au bas duquel est l'ordonnance du Sieur commissaire a ce deputé, portant que ledit appointement seroit signé, autre procés-verbal du sieur Turgot de Saint-Clair, M^re^ de requestes concernant les comparutions des dites parties, et deux Requestes verballes, la première des dits Aaron et sa femme a ce qu'il plust à Sa Majesté les renvoyer pardevant ledit Scherer pour y procéder en conséquence de la plainte qu'ils ont porté devant luy et des procédures qui y ont été faites sans y avoir egard aux sentences rendues par le Raby et condamner la dite communauté en tous leurs dépens dommages et interests solidairement avec ledit Moyse et aux depens ; la deuxième dudit Moyse tendante à ce qu'il plust à Sa Majesté en adjugeant a ladite communauté des Juifs leurs conclusions il soit fait deffenses audit Scherer de connoistre de la pleinte en question et aux dits Aaron et sa femme de faire poursuitte pour raison de ce ailleurs que pardevant le Raby des Juifs et les condamner conjointement et solidairement avec ledit Bailly aux depens, au bas est l'ordonnance qui declare le susdit reglement commun avec lesdits Moyse Aaron et sa femme et regle les parties sur les fins desdites Requestes verballes des 15 et 18 mars 1697.

Requeste presentée audit Raby par la femme dudit Aaron, contenant sa pleinte contre Moyse, au bas est l'ordonnance dudit Scherer Bailly, portant permission d'assigner, et l'assignation donnée en consequence des 13 et 14 octobre 1695, appel interjetté par Aaron et sa femme d'une ordonnance rendue par le Raby le seize dudit mois d'octobre, copie signifiée d'ordonnance du subdelegue dudit Sieur Intendant sur la Requeste de ladite Communauté des Juifs portant que, conformément a l'arrest du Conseil du 21 may 1681 et aux ordonnances par luy rendues les 31 aoust 1685, 17 juin 1694, et 18 may 1695, le Raby des Juifs d'Alsace pourra regler et terminer les differents qui naistront entre eux Juifs et exécuter ce qui sera par luy ordonné et en consequence fait deffenses audit Scherer, Bailly de la ville neuve de Brisack et tous autres de les troubler sous les peines portées, etc., du 26 octobre 1695 en suitte de la signification audit Bailly du 31 dudit Mois, Requeste présentée audit Scherer par Aaron Levy afin d'estre receu appelant pardevant luy de la sentence de condamnation

au Ban contre luy prononcé et contre sa famille le jour precedent par le Raby, au bas est l'ordonnance portant que le Ban prononcé par le Raby contre Aaron, sa femme et ses enfans, sera levé et enjoint a la Communauté des Juifs, de le lever a peine d'y estre contraints par toutes voyes mesme par corps avec le commandement a ladite communauté de lever ledit Ban du 29 octobre 1695, copie signifiée d'autre Requeste presentée audit subdelegué par ladite communauté des Juifs sur la contravention faite au dit arrest du Conseil de 1681 et ordonnance au bas est la communication d'icelle ordonnée estre faite audit Scherer. Cependant main-levée des prisonniers arrestez en vertu de son ordonnance du 30 octobre 1695, signification de ladite ordonnance au dit Scherer du 2 novembre audit an, acte par lequel ledit Scherer declare qu'il est appellant de ladite ordonnance du 26 octobre 1695, comme de juge incompetent qu'autrement avec la signification à la sinagogue des Juifs du 2 Novembre 1695, autre acte d'appel interjetté par ledit Scherer de ladite ordonnance du 30 octobre 1695 tant comme de juge incompetant qu'autrement declarer qu'il est prest de mettre Salomon Spirer en liberté aussitost que le Raby des Juifs auroit levé le Bannissement contre Aaron Levy et sa famille du 2 Novembre 1695, signifié ledit jour aux Juifs en leur sinagogue, Requestre presentée ledit jour audit Scherer par ledit Salomon Spirer, Juif, au bas est son ordonnance portant que ledit Spirer sera elargi a la charge de se representer, copie signiffiée d'ordonnance dudit Sieur Intendant qui confirme les susdits jugements rendus par son subdelegué à Salomon Spirer elargi par provision du 3 Novembre 1695 au bas est la signiffication audit Scherer, Extraits de Livres concernant la jurisdiction des Juifs, neuf extraits de sentences rendues par ledit Bailly sur les différents des Juifs en 1684, 1685, 1686,1687, 1688, 1689, autre pareille sentence de 1690, Procès-verbal fait par ledit Scherer d'un différent de juif à juif du 23 septembre 1690, sentence rendue par ledit Bailly sur un fait de juif à juif du 26 septembre 1690, Requeste présentée au dit Scherer par un juif pour avoir permission de s'establir à Brisack du 9 septembre 1692, procès-verbal fait devant ledit Bailly sur un different du 22 décembre 1693, certificat comme il y a des Juifs habituez en ladite ville, procès-verbal fait par ledit Scherer au sujet d'un cheval volé, copie de lettres patentes accordées par Sa Majesté, par lesquelles elle permet aux juifs residant en la province d'Alsace de se servir du nommé Aaron pour leur Raby et qu'il puisse s'etablir en la province d'Alsace pour y faire les fonctions telles que fait le Raby de Metz du 21 may 1681, ordonnance du sieur intendant sur la requeste de ladite communauté portant que les différents qui naistront entre les juifs seront règlez par leur Raby, fait deffences audit Bailly d'en prendre connaissance du 13 aoust 1695, copie d'autre ordonnance dudit Sieur Intendant portant que les reglements qui seront faits par les Rabys seront executez et les juifs tenus d'y obéir du 15 may 1694, ordonnance du Sieur d'Huxelles, commandant en chef en Alsace, afin que les juifs ayent a reconnoistre leur Raby pour leur juge du 18 may 1695, certificat du lieutenant général du Présidial de Metz

portant que ses predecesseurs n'ont jamais prétendu connoistre des contestations qui surviennent de juif à juif, et qu'il ne le prétend pas au moins qu'ils ne le contestent volontairement, n'estant pas en droit de les y contraindre, leurs différents se terminants par les personnes qui sont proposées entre eux et par leur Baby du 17 juin 1697, pareil certificat du lieutenant criminel dudit Presidial de Metz, comme celuy cy dessus qu'il ne connoist d'aucuns differents des juifs à moins qu'il ne s'agisse de peine afflictive et infamante du 17 juin 1697, requeste de la dite communauté des juifs de production nouvelle de ladite piece des 26 et 27 juillet 1697, plusieurs lettres missives dudit Sieur Intendant et autres adressées audit sieur Bailly des années 1682, 1688, 1696. Copie d'arrest du Conseil contradictoire entre le Prevost de Brisack et ledit Scherer par lequel leurs fonctions sont réglées du 23 juillet 1697, copie collationnée d'ordonnances du Gouverneur de Lorraine qui accorde aux juifs la permission de faire juger et terminer tous les différents qui pourraient naistre entre eux touchant leur religion et police particulière en cas civil et comme ils sont accoutumés depuis leur établissement à Metz du 5 septembre 1624. Copie collationnée des lettres patentes confirmatives de cette permission du 20 janvier 1632 et 25 septembre 1657. Escritures et production desdites parties. Contredits et productions nouvelles par elles respectivement fournies et tout ce que par icelles a esté mis et produit par devant ledit sieur Turgot de Saint Clair, conseiller de Sa Majesté en ses conseils, Me de Requestes, ouy son rapport, après en avoir communiqué aux sieurs de la Reynie et Ribere, conseillers d'Estat ordinaires, et tout consideré, Le Roy en son conseil faisant droit sur l'instance a renvoyé et renvoye le procès et different des dits Aaron et sa femme et dudit Moyse pardevant ledit Bailly de Brisack pour y estre procedé suivant les derniers errements et comme auparavant l'ordonnance dudit sieur de la Grange Intendant d'Alsace du 3 novembre 1695, et sans s'arrester a celles de son subdelegué des 26 octobre et 2 novembre audit an condamne ladite communauté des juifs et ledit Moyse chacun à leur egard aux dépens tant envers ledit Scherer qu'envers lesdits Aaron et sa femme, fait au Conseil d'Estat privé du Roy tenu à Paris le 8 janvier 1698. Collationné et signés Demons avec paraphe.

Louis par la grace de Dieu Roy de France et de Navarre a nostre Bailly de Brisack Salut, suivant l'arrest cy-attaché sous le contre scel de nostre chancellerie ce jourd'huy rendu en nostre conseil d'Estat privé entre nostre amé et féodal Vallentin Scherer nostre conseiller Bailly de la ville neuve de Brisack appelant d'une part, et la communauté des juifs de Brisack intimez et déffendeur d'autre et aussy nostre amé Aaron Levy deffendeur et demandeur d'autre et le nommé Moyse juif intimé et deffendeur encore d'autre, nous renvoyons pardevant vous le procès et different y mentionné desdits Aaron et sa femme et dudit Moyse pour y estre procede suivant les derniers errements et comme auparavant l'ordonnance du sieur de la Grange Intendant d'Alsace du 3 novembre 1695, et sans s'arrester à celles de son subdelegué des 26 octobre et

2 novembre audit an aussy y mentionnés conformement, et ainsy qu'il est porté par ledit arrest a ces causes vous mandons leur faire bonne et briefve justice, commandons au premier nostre huissier ou sergent sur ce requis signiffier ledit arrest aux y dénommez à ce qu'ils n'en ignorent et ayent à y obeir et satisfaire selon sa forme et teneur, et faire pour son entière execution a la requeste dudit sieur Scherer toutes autres significations, sommation, exploits et acte de justice sur ce requis et nécessaires, de ce faire donnons pouvoir, sans pour ce demander autre permission ou pareatis, car tel est nostre plaisir. Donné à Paris le 8e jour de janvier l'an de Grace 1698, et de nostre Regne le 55e, par le Roy en son Conseil et signé Demons avec paraphe [1].

8 Janvier 1698.

II

Wir Christian der Jüngere von Gottes Gnaden Pfalzgraf bey Rhein etc. urkunden und thun kund hirmit männiglichen deme folgendes zu wissen nöthig, demnach zu Erhaltung fernerer guter Landsortnung und Verhütung aller besorglichen désordre allerdings die Noth erfordern will, dass neben denen jeweiligen über die in unserer Grafschaft Rappolstein befindliche gesamte Judenschafft gesetzte Vorsteher annoch eine tangliche Persohn zu Ihrer aller Obervorsteher bestellt werden, dass wir solchem nach Baruch Weylen den Juden zu Westhofen zu einem Obervorsteher ermelter in unserer Grafschaft Rappolstein und deren angehörigen Orthen eingessener Judenschaft confirmirt und bestättiget haben, confirmiren und bestättigen ihn hiemit auch also und dergestalten, dass er Krafft dieses freie Macht und Gewalt haben solle solche ihm anvertraute Function denen jüdischen Geszen gemäss nicht allein unter allen und jeden in unserer Jurisdiction sesshaften sondern auch frembden und auf unserem Territorio delinquirenden oder sonst Streit habenden Juden der Gebühr nach zu verwalten, in denen vor sie gehörigen Fällen, unter denselbens zu richten, sie zu dem Ende vorzubescheiden, anzuhören, Bescheid zu ertheilen und die frevelbahren jedes Mahls mit gebührender Straf nach gestalt des Verbrechens anzusehen, jedoch dass alle Zeit die Helffte sothaner nach Ihren Gesetzen unter sich angesetzten Strafen entweder zu unserer Renthcammer oder Amptschaffney wohin sie gehörig bei ihrem jüdischen Eidt eingeliefert, die andere Helfte aber zu Ihrem eigenen Almosen verwendet werden. Beneben auch soll benannter Jud und Obervorsteher gehalten sein aller solcher ohngeurteilten frevelbahren Sachen und darbei eingezogener Gelder, weniger nicht auch der ein - oder ausziehenden Juden wie auch der unter Ihnen haltenden Hochzeiten richtige Specificationes zu ermelten unserer Cammer oder Amptschaffney und zwar bey seinem Eidt und Pflichten und Vermeidung unausbleiblicher

1. Arch. dép. de Colmar, E. 1627.

hoher Straf quartaliter einzuschicken und übrigens alles dasjenige zu thun was Ihrer Gewohnheit nach Einem rechtschaffenen Obervorsteher geziemt und wohlanstehet. Dahingegen wir allen und jeden in dieser unserer Grafschaft wohnhaften Juden hiemit ernstlich und zwar bei fünf Pfunden anbefehlen auf jedesmahliges vorfordern für gedachten Obervorsteher zu Beibehaltung der ihm von uns hiemit ertheilter und bestätigter Authorität willig und gehorsam zu erscheinen und allem dem was derentwegen obliegen wird, fleissig nachzugeleben, sollte aber einer oder der andere wider Gebühr angegriffen werden und sich daher wider den bestellten Obervorsteher zu beschwehren haben, kan er solches förderlich bei seinem vorgesetzten Beampten oder unserer fürstl. Canzlei klagbar anbringen und des behörigen Bescheids u. Rechtens genwärtig sein. Im Uebrigen wollen wir alle diese dem gemelten Obervorsteher ertheilte Gewalt und Macht zu richten, nur allein von Civilisachen verstanden haben. Falls sich aber Sachen und Sreitigkeiten zutrügen, welche nach denen Landtüblichen peinlichen Halsgerichts Ordtnungen Lebens oder anderer hoher Strafen als Landtsverweisung oder den Staupenschlag nach sich führeten oder auch unser fürstl. Haus und unser Landt und Leuthe berühren thäten, wollen wir uns solche ausdrücklich vorbehalten haben. Welches alles recht und vest zu halten, wie nicht weniger auch dieses Er Baruch Weyl bey seinem jüdischen Eidt handtreulich angelobt und versprochen besagte in unserer Grafschaft Rappolstein wohnhaffte Judenschaft nicht in fremde Herrschaft zu ziehen, viel weniger die eingehende Frevelgelder dahin zu wenden, oder auch einiger weisse zu mindern oder zu unterschlagen sondern vielmehr in allen zu dieser Fonction gehörigen Verrichtungen sich dermassen vor Ihrer jetztmahligen Landtsherrschaft Interesse abgesondert zu verhalten, als ob er auch nit in unserer Jurisdiction sesshaft wäre wie denn nichts hiemit zu Schmählerung einiges unserer Rechten eingeraümt sein solle.

Dessen zu mehrer Urkundt haben wir uns eigenhändig unterschrieben und unserer fürstl. Secret Insiegel vortrucken lassen. So Beschehen Strassburg den 19 Dezemb. 1699.

Christian Pfg [1].

II a.

Louis par la grace de Dieu Roy de France et de Navarre au premier Nostre huissier ou sergent sur ce requis scavoir faisons que comme cejourd'huy veu par nostre Conseil souverain d'Alsace la Requeste a luy présentée par touttes les familles qui composent ensemble la communauté des Juifs de la Haute-Alsace expositive que lad. communauté consistoit tousjours dans les familles qui demeurent scavoir depuis Ferrette jusques à Rosheim depuis les montagnes jusques au Rhin, que ces mesmes familles étoient régis par un préposé qui avoit en mesme

1. Arch. dép. de Colmar E. 1629. *19 Déc. 1699.*

temps le soing de leur denommcer Nos Ordres et ceux qui leur etoient envoyez pour le bien de Nostre Service, en suite de quoy ils se conformoient a ce que ce preposé ordonoit pour l'execution d'yceux, que ce preposé consistoit tousjours en la personne de celuy qui avoit la meilleure connoissance des biens et facultez de chaque famille, que cela se seroit toujours observez et s'observe encor parmy leur Nation et particulierement dans leur communauté, sy ce n'est depuis quelques jours que le nommé Barouch Weil, Juif demeurant à Westhoffen Comté de Hanau dependant de la Communauté des Juifs de la basse Alsace pretend s'eriger en chef des familles qui sont establies en la ville de Ribeauvillé, et voudroit par la les distraire de la communauté des suppliants, et auroit mesme assez de temerité que de deffendre aux dites familles establies en la d^e Ville de Ribeauvillé de recognoistre d'autre chef ou preposé que luy, laquelle entreprise n'a pas peu surpris les supplians, puisque en premier lieu cela seroit préjudiciable en Nostre authorite, et en second lieu contraire a l'usage observé parmy leur Nation, qu'il n'est pas permis de s'atribuer aucune autorithé sans la permission ny sans le consentement du prince sous la protection duquel ils demeurent ny sans le consentement des familles de la Nation, et d'autant que ce procédé leur est encore préjudiciable, supposé qu'il eut quelque Droit qui l'authorisa, par ce que les supplians en souffriroient considérablement dans les Repartitions qui se font ordinairement par le preposé des suppliants en ce que leur communauté seroit diminué de autant de familles. A ces causes requeroient qu'il plust a Notre Conseil leur permettre de faire assigner en icelay aux fins d'icelles led. Baruch Weil, tendante a ce que deffenses luy seroient faites de prendre la qualité de Chef ou preposé des familles establies en la ville de Ribauvillé ni d'aucune autre de la communauté de la haute Alsace, et pour l'avoir fait aux despens et cependant par provisions et sans préjudice du Droit des parties au principal luy faire deffenses de prendre lad. qualité ny de s'immiscer aucune d'icelle sous telle peine que de droit, faire pareillement deffenses aux familles juives demeurant aud. Ribeauvillé de le recognoistre en cette qualité et de continuer de recognoistre Le Haby et preposé des supplians a peine de tous depens dommages et interests. La d^e Requette signée Nithard Procureur. Conclusions de notre Procureur général : Ouy le Rapport de M. César Feriet Cons^er tous veu et considéré Nostre dit Conseil faisant droit sur la Requeste a permis et permet aux suppliants de faire assigner en icelay aux fins d'icelles ledit Baruch Weil, et cependant par provision et sans préjudice du droit des partyes au principal luy a fait et fait deffenses de s'eriger en chef des dites familles de Juif ny en prétendre la qualité ou s'imiscer en aucune affaire concernant dite qualité, leur enjoint de continuer de recognoistre le Haby preposé par les supplians sous les peines du droit, jusques a ce qu'autrement il en ayt esté ordonné, sy te mandons de faire pour l'exécution du present arrest tous Exploits et autres actes de Justice requis et necessaire de ce faire Te donnons pouvoir. Donné a Colmar en Notre Conseil Souverain d'Alsace le 14e May l'an de grace 1700 et de Nostre Regne le 57e par

ar rest et ordonnance du Conseil. Signé Cuenin commis greffier et scellé.

L'an 1700. Le 22e jour du mois de May avant midi en vertu du present arrest dont coppie est cy dessus, rendu par Nos seigneurs du Conseil souverain d'Alsace en date du 14e du présent mois signé Cuenin, commis greffier et scellé, et a la Requeste des familles qui composent ensemble la communauté des Juifs de la Haute-Alsace qui ont esleu leur domicile en celuy de Me Nithard leur procureur audit conseil, je Mathis Wilhelm sergent royal en iceluy conseil soubsigné residant a Morschwihr me suis expres et a cheval transporté en la ville de Rib. au domicile de Baruch Weil Juif demeurant aud. lieu parlant a sa personne je luy ay bien duement signifié led. arrest et ay fait deffenses aux familles Juifs dud. Rib. de reconnoistre led. Barouch Weil en lad. qualité, leur ay enjoint de continuer de recognoistre le Raby préposé par les Requerants soub les peines de droit, jusques a ce qu'autrement en ayt esté ordonné par led. Conseil et a ce qu'il n'en ignore le luy ay donné et laissé coppie tant dud. arrest que de mon present exploit, fait aud. Ribeauville, les Jours et an qui dessus en presence de Henrich Stiffel et de Jean Martin Schilling bourgeois dud. lieu, lesquels ont signez avec moy comme tesmoings a ce requis. Signé Hans Martin Schilling, Heinrich Stiffel et Wilhelm.

L'an 1700. Le 25e jour du mois de May avant midy a la Requeste de Baruch dit le grand, Juif a Ribeanvillé qui fait Election de domicile en sa maison ou il reside aud. lieu, Je Jean Dieudonné sergent Royal aud. Conseil souverain d'Alsace a la residence de Ribeanvillé soubsigné me suis exprès acheminé a la sinagogue des Juifs dud. lieu parlant aux personnes de Aaron Honel et de Iäquel dit le grand Juif dud. Lieu comme anciens et chef des familles de la communauté des Juifs dud. lieu, leur ay bien et duement signifié l'arrest dont coppie est d'autre part et en consequence leur ay enjoint de se conformer et satisfaire au contenu d'iceluy et a ce qu'ils n'en ignorent leur ay baillé et laissé coppie tant dud. arrest que du present mien Exploit, presence et assistance de Jean-Jacques Fehr et de Jean-Michel Bischalcawitz bourgeois aud. lieu a ce requis pour Temoins avec moy. Signé les ans et jour que dessus Jean-Jacques Fehr, Hans-Michel Bichalcawiz et Dieudonné [1].

(*A suivre.*)

1. Arch. dép. de Colmar, E. 1627.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES DE CHRONOLOGIE BIBLIQUE

Dans un remarquable travail sur la *chronologie des papyri araméens d'Éléphantine* (*Journal Asiatique*, septembre-octobre, 1911), M. H. Pognon a fait ressortir la différence existant entre la manière de numéroter les années des rois des Égyptiens et celle des Babyloniens. Les Égyptiens comptaient l'année de l'avènement d'un roi comme sa première année, qu'on faisait partir du premier *thot* de l'année vague de 365 jours, tandis que les Babyloniens comptaient la première année d'un roi à partir du premier Nisan qui suivait son avènement. Le texte du papyrus B. de Sayce et Cowley[1] :

« *Le 18 kislew, qui le... de thot, l'an 21* (de Xerxès),
« *Commencement du règne, lorsque le roi Artaxercès s'assit sur le trône* »,

indique nettement que l'année de l'avènement d'un roi babylonien comptait comme la dernière année du roi qui l'avait précédé.

Quel est le système qui fut employé par le chroniqueur biblique pour compter les années des rois de Juda et d'Israël? Est-ce que l'année de l'avènement d'un roi est à considérer comme sa première année, suivant le système égyptien, ou bien la première année ne commençait-elle qu'à partir du premier Nisan qui suivait l'avènement, comme en Babylonie?

Sans remonter aux discussions rapportées par le Talmud[2], on voit encore dans la littérature moderne des divergences d'opinions sur ce point, et Grætz[3] n'a pu formuler que des hypothèses, sans

1. Sayce et Cowley, *Aramaic papyri discovered at Assuan*, Londres, 1906.
2. *Rosch Haschana*, 2*a* et suiv.
3. Grætz, *Geschichte der Juden*, t. I, note V.

preuves saillantes. F. K. Ginzel, dans son remarquable *Handbuch der Chronologie*[1], suppose que, dans la chronologie biblique, les années des rois sont comptées suivant le système babylonien ; mais il a soin d'ajouter qu'il n'y a encore aucune certitude sur ce point.

Il nous sera cependant facile de démontrer, à l'aide des textes bibliques fort clairs, que la manière de compter les années des rois de Juda, et sans doute aussi celles des rois d'Israël, concordait avec le système babylonien, et que la première année d'un roi commençait avec le premier Nisan qui tombait postérieurement à son avènement au trône. En effet, il est dit dans II Rois, XVIII, verset 1 : « La troisième année de Hosée, fils d'Ela, roi d'Israël, Ezéchias, fils d'Achaz, roi de Juda, commença à régner » ; verset 9 : « Or, il arriva, en la quatrième année du roi Ezéchias, qui était la septième de Hosée, fils d'Ela, roi d'Israël, que Salmanasar, roi d'Assyrie, monta contre Samarie et l'assiégea » ; verset 10 : « Au bout de trois ans, il la prit ; en la sixième année d'Ezéchias, qui était la neuvième année de Hosée, roi d'Israël, Samarie fut prise ».

Puisque l'avènement d'Ezéchias, roi de Juda, eut lieu dans la troisième année de Hosée, roi d'Israël, il est évident que, si l'on comptait cette année comme la première d'Ezéchias, sa quatrième année devait coïncider avec la sixième de Hosée, la sixième du premier avec la huitième du second, au lieu de la septième et de la neuvième de Hosée, suivant le texte biblique. La première année d'Ezéchias fut donc, en réalité, la quatrième de Hosée, bien que ce roi de Juda fût monté sur le trône dans la troisième année du roi d'Israël. Nous retrouvons donc ici le système babylonien, tel que M. Pognon l'a déduit des inscriptions cunéiformes.

Toutefois, l'année d'avènement d'un roi de Juda fut comptée dans son règne pour en établir la longueur ; en d'autres termes, on comptait comme entières les années incomplètes du commencement et de la fin d'un règne. Ce détail, qui a une grande importance au point de vue chronologique, nous permettra d'expliquer quelques contradictions apparentes dans les textes bibliques, sans avoir à recourir à des artifices de corrections. Ce fait n'est point une simple supposition ; nous le déduisons des textes suivants de II Rois, XV, 32 : « La seconde année de Pékah, fils de Remalia, roi d'Israël, Jotham, fils de Hosias, roi de Juda, commença à régner » ; verset 33 : « Il était âgé de vingt ans quand il commença à régner et il régna seize ans à Jérusalem » ; XVI, 1 : « La dix-septième

1. F. K. Ginzel, *Handbuch der Chronologie*, t. II (Leipzig, 1911), p. 27.

année de Pékah, fils de Remalia, commença à régner Achaz, fils de Jotham, roi de Juda. »

Le règne de Jotham, qui fut de seize ans, correspond à l'intervalle compris entre la deuxième et la dix-septième année de Pékah. Cet intervalle comprend quinze années civiles (= 17 — 2), au lieu de seize ; le chroniqueur biblique a donc compris dans le règne de Jotham l'année de son avènement (la deuxième de Pékah) et l'année de sa mort, soit celle de l'avènement d'Achaz (la dix-septième de Pékah).

La double date de la prise de Samarie, mentionnée dans II Rois, XVIII, 10, comme ayant eu lieu *dans la sixième année d'Ezéchias, qui était la neuvième de Hosée, roi d'Israël*, a paru inexplicable, à cause du fait que Achaz régna seize ans (XVI, 2) et que Hosée, roi d'Israël, était monté sur le trône dans la douzième année d'Achaz (XVII, 1). Les cinq années d'Achaz (= 16 — 11) et les six d'Ezéchias font ensemble onze ans, au lieu des neuf ans attribués à Hosée. Cette contradiction apparente, qui me fut signalée récemment par M. Isidore Lévy, s'explique cependant très bien à l'aide des principes chronologiques exposés plus haut : les seize années du règne d'Achaz comprenaient les deux années incomplètes, celle de son avènement (la dix-septième de Pékah) et celle de sa mort, ou de l'avènement de son fils Ezéchias (la troisième de Hosée). Hosée monta sur le trône d'Israël dans la douzième année civile d'Achaz, et la première année d'Hosée coïncida avec la *treizième* d'Achaz ; la troisième année d'Hosée fut la quinzième d'Achaz, ou l'année de l'avènement d'Ezéchias. La prise de Samarie par les Assyriens eut lieu dans la neuvième année de Hosée, qui était bien la sixième d'Ezéchias et la vingt et unième d'Achaz.

D. Sidersky.

LES PREMIERS ET LES DERNIERS PROPHÈTES

Les auteurs d'introductions à la Bible et de Canons de la Bible ont disserté savamment sur le sens et l'origine de la distinction entre les Premiers et les Derniers Prophètes. Je vois, par exemple, en prenant les ouvrages que j'ai sous la main, que E. König[1], fait remonter le terme de Premiers et Derniers Prophètes à l'époque même où les livres de Josué, Juges, etc., ont été placés devant les

1. *Einleitung in das alte Testament*, p. 457-458.

Prophètes proprement dits. Cornill[1] pense que le terme de Premiers Prophètes désigne les ouvrages qui parlent des anciens prophètes et n'est pas tiré simplement de la place que les livres historiques occupent dans l'Écriture. H. Strack[2] admet que les termes en question sont empruntés aux versets de Zacharie, VII, 12 et I, 4. Mais avant de discuter la signification ou la portée de la division des Prophètes en premiers et derniers, il eût été bon de vérifier si cette division existe, en examinant à quelle date elle apparaît dans la littérature.

M. Blau, dans son excellent ouvrage *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*, p. 27, a observé que la tradition (c'est-à-dire la littérature talmudique) ne connaît pas le mot « Premiers et Derniers Prophètes » au sens usuel. En effet, dans le Talmud, les *premiers prophètes* sont ceux qui ont vécu avant l'exil et les *derniers* ceux qui ont vécu après l'exil. Mais M. Blau lui-même a cru que la distinction ordinaire des Premiers et Derniers Prophètes était masorétique. Or, aucun recueil masorétique ne mentionne les *Nebiim rischonim* et *Nebiim aharonim :* les *Diqduqé Hatteamim,* édités par Baer et Strack, n'en parlent pas dans les paragraphes 68-70, où il est question des livres bibliques. C. D. Ginsburg, dans ses ouvrages sur la Masore, n'y fait même pas allusion. D'autre part, M. Moïse Schwab a bien voulu consulter, à mon intention, un certain nombre de manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Aucun ne porte le titre de *Nebiim rischonim* en tête de Josué. Je suis persuadé que des recherches faites dans les autres bibliothèques aboutiraient au même résultat négatif.

La division des Prophètes n'apparaît qu'avec les Bibles imprimées et elle a vraisemblablement pour source une phrase du premier éditeur des Premiers Prophètes (Soncino, 1485), Israël Nathan ben Samuel, qui dit dans sa préface[3] : בהיות ארבע (*sic*) נביאים : ראשונים יהושע שפטים שמואל מלכים דבקים ונמשכים אחר תורת משה רבינו ע"ה. « Les quatre premiers Prophètes, Josué, Juges, Samuel, Rois étant attachés et entraînés à la suite de la Tora de Moïse notre maître. » En disant *Premiers Prophètes*, l'éditeur n'a certainement pas voulu employer un terme technique, mais il a simplement appelé les livres historiques premiers prophètes, parce qu'ils viennent en tête des autres. Il a, de même, mis comme titre de l'édition des derniers Prophètes (Pesaro, 1515)[4] : ארבעה אחרונים והם ישעיה וכו'

1. *Einleitung in das alte Testament*, 4e édition, p. 306-307.
2. *Einleitung in das alte Testament*, 6e édition, p. 184.
3. Reproduite par C. D. Ginsburg, *Introduction to the masoretic... édition of the Bible*, p. 805. Le passage m'a été obligeamment signalé par M. Back.
4. Ginsburg, *o. c.*, p. 886.

Les éditeurs postérieurs auront pris l'expression dont Israel Nathan s'était servi pour une désignation traditionnelle, et c'est ainsi que dans la Bible rabbinique de Venise (1517) et dans la Bible de Robert Estienne (Paris, 1544), le livre de Josué est précédé du titre נביאים ראשונים. Nous retrouvons ce titre dans la Polyglotte d'Anvers de 1568, tandis que la Complutensis (1515) et celle de Londres (1657) ne l'ont pas. S. Baer l'a mis en tête de Josué (Ginsburg et Kittel n'ont pas marqué spécialement les grandes divisions de la Bible). Je n'ai pas eu le loisir de compléter mes recherches dans les autres éditions.

Il est donc certain, à notre avis, que le terme de Premiers et Derniers Prophètes, au sens usuel, date des temps modernes et qu'il ne faut pas tabler là-dessus pour l'histoire du canon biblique. Cela ne veut pas dire que la distinction entre les livres historiques et les Prophètes proprement dits ne doive pas être faite. Comme l'a déjà vu le premier éditeur des Prophètes [1], les livres historiques sont la suite même du Pentateuque, tandis que les livres prophétiques forment un recueil spécial. Mais cette division des deux groupes d'écrits n'est pas traditionnelle.

MAYER LAMBERT.

LE MOT אלמוגים

Ce terme biblique très rare est mentionné une première fois dans I Rois, x, 11, pour désigner un des objets rapportés au roi Salomon par le roi Hiram; il est cité une seconde fois sous la forme אלגומים, dans Chroniques, II, 8. On n'est pas d'accord sur la signification de ce mot. Les Septante le traduisent la première fois par ξύλα πελεκητὰ « des bois coupés, travaillés », tandis que la Vulgate traduit avec plus de précision par *Ligna thyina* « des bois de thuya ». Selon Raschi [2], suivi par Kimhi, c'est du « corail ». Or, ce sens ne correspond guère à l'idée exprimée par עצי « bois, arbre », qui précède notre terme. C'est aussi la signification « corail » qu'admet Nathan b. Yehiel dans son Lexique, et Maïmonide en adoptant le même sens dans son Commentaire sur la

1. Andreas Bodenstein, *Libellus de canonicis scripturis* (1520), § 85, n'est donc pas le premier qui en ait fait la remarque, comme le disent les Introductions à la Bible.
2. Arsène Darmesteter, *Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible*, p. 56.

Mischna (*Kelim*, XIII, 6), ne cache pas son embarras, puisqu'il cherche à justifier l'explication usuelle en observant que le corail, aussi longtemps qu'il est au fond de la mer, est tendre, durcissant seulement à l'air.

Le Targoum a אלמוגיא, et les Septante des Chroniques traduisent : πεύκινα, « de pin, ou de picéa » (sapin pesse, donnant la poix). La version syriaque traduit par כיסא דכיסיתא, « santal[1] », dans I Rois, tandis que, II Chroniques, elle traduit דאשכרעא « pin ». Même discordance dans la version arabe.

Déjà au temps du Talmud, on n'était pas fixé sur le vrai sens de notre terme. Dans un passage[2] il est dit que, si le אלמוג entre dans la composition d'un anneau, la place qu'il occupe influe sur l'aptitude à l'impureté. Sur ce texte, Raschi ne donne pas d'équivalent français ; il le qualifie de כלי עץ « ustensile en bois », pour justifier le fait qu'un tel anneau restera toujours pur. Dans un autre passage il est dit que אלמוג signifie כסיתא[3] « santal », mais Raschi traduit קוראלו « corail ».

Pour les deux passages de la Bible, Luther a été inspiré par la version de la Vulgate ; il traduit : *Hebenholtz*, « bois d'ébène », mais il ajoute en note : « Soll ein Holtz in Indie sein. Ist hie vielleicht dass man jetzt Sandeln heisset. »

Raphaël Kirchheim dans une courte notice sur le *Brasilienholtz*, rappelle que des naturalistes modernes reconnaissent dans le susdit arbre le sapin, bois du Brésil, ou santal.

Samuel Cahen dit : « ...D'autres mieux inspirés ont supposé, dans אלגומים, une contraction des mots אגל גומים, « la goutte des gommes ».

Cette explication est celle que considérait comme certaine l'auteur d'un manuscrit inédit, classé li parmi les Archives communales à Marseille, et qui est intitulé : « Livre de comptes de Mardochée Joseph, banquier et négociant à Marseille, en 1374. » La date chrétienne est inscrite à maintes reprises, en lettres hébraïques, sur ce curieux cahier des plus intéressants sous divers rapports et dont l'analyse sera faite ultérieurement.

Ce texte, d'écriture provençale, aux ligatures bizarres, est malheureusement en mauvais état. Voici, tant bien que mal lues, les lignes qui figurent au verso du feuillet de garde :

1. Seul, Im. Low, *Aramäische Pflanzennamen*, p. 60 et 211, traduit : *urmia* (orme).

2. Jer. *Sabbat*, VI, 3, 8 *b* ; b. 59 *b*.

3. *Rosch Haschana*, 23 *a*.

(1) האש]..קו דמנואה
(2) ר"ש באוטוברי לקח ב' ליטר וחצי דכמ[ריי]
(3) (?) כ"ו.. דובשות דאלמוג א' במקח (ברנקא? ou)
(4) יו' א' כ' אוטוברי א' מיחגר (?) דאלמוג מעבת דאלמוג.
(5) יום ו' כ"ד גינוברייר השיב האשקו גיאן דמנואה
(6) ב' ליטר ב' אוקו דכמרי עשויה מגפסי מדי חובות
(7) (?) שב דובשות האלמוג א' ורצם א' מנורה (מחזה ou)
(8) . . . . . א' במקח (ברנקא ou)

Outre les termes « sève de pin », qui nous intéressent le plus, inscrits dans les lignes 3 et 7, on voit, ligne 5, que « celui-ci, le vendredi 24 janvier a restitué 2 litres et 2 onces... » ; puis (ligne 7) : pour cette « sève », une valeur... Le mot qui précède doit être de langue romane, puisqu'il est vocalisé.

M. le rabbin Salomon Kahn, de Nîmes, qui le premier a vu ce curieux manuscrit, a bien voulu nous le signaler.

Moïse Schwab.

BIBLIOGRAPHIE

FRAZER (J.-G.). **Le Rameau d'or**. Étude sur la magie et la religion. Traduit de l'anglais par R. Stiebel et J. Toutain, Paris, Schleicher, 1903-1911; 3 vol. in-8°, de 403 + 588 + 590 p.

Notre excellent collègue, M. Toutain, a fait paraître récemment le troisième et dernier tome de la traduction du *Golden Bough* de Frazer. Cet ouvrage du célèbre sociologue et folk-loriste est depuis longtemps entre les mains de ceux — et ils sont nombreux — qui s'intéressent à l'histoire des conceptions primitives de l'humanité, et il serait impertinent de prétendre le signaler à nos lecteurs. Mais, comme l'éditeur nous a demandé de l'annoncer dans cette Revue pour les hébraïsants qui ne le connaîtraient pas encore, nous n'avons pas voulu nous dérober à ce devoir, ne fût-ce que pour rendre hommage au talent du traducteur, qui s'est acquitté de sa tâche avec un rare bonheur, et au génie du savant auteur, qui sait joindre à une érudition prodigieuse une profondeur de vue et une pénétration d'esprit qui sont rarement réunies.

On connaît le cadre de recherches adopté par M. Frazer. C'était une loi que le prêtre de Némi ne prenait possession de ses fonctions qu'après avoir tué son prédécesseur. A son tour, il devait s'attendre à être mis à mort par un esclave fugitif qui l'attaquerait, après s'être emparé du rameau d'or dans le bois sacré de Diane. Le prêtre de Némi portait également le titre de roi de la forêt, autrement dit, il incarnait l'esprit de la forêt ou de la végétation, esprit connu par le folk-lore occidental. En tant qu'esprit de la végétation, si son âme s'affaiblissait ou périssait, la végétation courait le danger de subir le même sort. Il était donc nécessaire de l'assassiner avant le déclin de ses forces et d'assurer dans le temps propice la transmission de son âme dans le corps d'un successeur plus jeune. Le procédé le plus simple était de le brûler, au fort de l'été. Plus tard, cependant, on accorda à ce roi la faculté de se défendre ; sa victoire montrait la vitalité de sa vigueur.

En outre, on croyait que l'esprit de la végétation avait son siège dans le gui d'un des chênes du bois sacré. Pour se rendre maître de cet esprit,

il fallait, en conséquence, s'emparer de la branche qui portait le gui, le *rameau d'or*. Voilà pourquoi le candidat à la prêtrise de Némi devait d'abord couper le rameau d'or, puis tuer le prêtre en exercice.

Cette donnée est un prétexte à une étude sur les procédés magiques employés par l'humanité primitive pour collaborer au travail de la nature. Une interprétation géniale de la magie domine et éclaire cette étude : la magie est la première ébauche de la science, qui tend à mettre au service de l'homme les forces de la nature. Elle s'appuie sur cette idée « que la nature est constituée par une série d'événements qui se produisent dans un ordre invariable. De cette conception dérive la magie *sympathique*, qui contient peut-être en germe la notion moderne des lois naturelles. Cette philosophie primitive est fondée sur deux principes, le premier, que l'effet ressemble à la cause qui le produit, le second que les choses qui ont été en contact continuent à avoir l'une sur l'autre la même influence que si leur contact avait persisté. Du premier de ces principes le sauvage déduit qu'il peut produire ce qu'il désire, en l'imitant (faire tomber la pluie en versant de l'eau); du second qu'il peut influencer de loin, à son gré, toute personne et tout objet dont il possède une simple parcelle (cheveux, ongles, etc. ».

Ces considérations générales sont nées de l'étude des rites et usages populaires et des contes, qui ont gardé des survivances du plus lointain passé.

Personne n'était plus apte à remplir ce cadre que M. Frazer et, encore que ses citations soient parfois fastidieuses et auraient gagné à être restreintes, elles forment un répertoire précieux pour les comparaisons. A ce titre déjà le Rameau d'or ne sera pas inutile aux savants juifs [1].

Mais ce livre renferme un chapitre qui mérite d'être signalé particulièrement à nos lecteurs, c'est celui qui a trait à la fête de Pourim. Le sujet est assez intéressant pour qu'on nous permette d'exposer au long la thèse de M. Frazer et de la soumettre à une critique attentive.

1. Signalons seulement quelques points : T. I, p. 190 et s. : l'âme pendant le sommeil ressemble à un insecte qui s'envole ; cf. *Psaumes Rabba*, 11. — *Ib.*, p. 226 : perdre son ombre, c'est signe qu'on mourra dans l'année ; cf. ce qui est dit de Hoschana Rabba. — *Ib.* : sur la coutume de couvrir les miroirs après un décès. — *Ib.*, p. 328 : sur l'interdiction de faire des nœuds dans le fil lorsqu'on coud un linceul. — *Ib.*, p. 376 : sur la défense de prononcer le nom de Dieu, sur son inscription dans la chair cf. l'histoire de Jésus dans le Talmud). — T. II, p. 192 et 218, sur le motif pour lequel on ne devait pas briser les os de l'agneau pascal. — *Ib.*, p. 195, sur la loi concernant le nerf sciatique. — *Ib.*, p. 205, sur les rats des Philistins, dans Juges. — *Ib.*, p. 218, sur le rite pascal. — *Ib.*, p. 243-244 : pourquoi on dépose des pierres sur les tombeaux et pourquoi on en jette sur certains cercueils (histoire d'Akabia ben Mehalaleel). — *Ib.*, p. 282 : sur la veillée des morts. — *Ib.*, 444 : déposer son âme quelque part par mesure de sûreté ; cf. Alfabeta de Ben Sira. — *Ib.*, p. 577 : pourquoi les sorcières doivent être empêchées de toucher terre ; cf. l'histoire des quatre vingts sorcières exécutées par Schimon b. Schétah à Lydda (j. *Hag.*, 77 *d*). — T. III, p. 370 : l'attitude des Juifs à l'égard du porc. Où M. Frazer a-t-il vu qu'il était interdit aux Juifs de tuer les porcs, « interdiction qui met en lumière le caractère sacré de la bête » ? Une référence n'aurait pas été inutile.

***

D'après l'historien Bérose, on célébrait tous les ans à Babylone une fête appelée les Sacæa[1]. « Elle commençait le 16 du mois de Loüs et durait cinq jours. Tant qu'elle durait, le rôle des maîtres et celui des esclaves étaient intervertis : les esclaves commandaient et les maîtres obéissaient; dans chaque famille, un esclave, vêtu comme un roi et portant le titre de Zoganes, dirigeait toute la maison. En outre, un condamné à mort, qui sans doute portait aussi durant la fête le titre de Zoganes, était habillé comme un roi, pouvait jouer au despote, usait des concubines du roi, passait tout son temps en festins, puis finalement était dépouillé de sa majesté empruntée, fouetté et pendu ou crucifié. D'après Strabon, cette fête se célébrait en Asie-Mineure partout où s'était introduit le culte de la déesse perse Anaïtis. Il la décrit comme une orgie bacchique; tous ceux qui y prenaient part se déguisaient en Scythes; hommes et femmes buvaient et s'ébattaient ensemble jour et nuit. Le culte d'Anaïtis ayant été corrompu par des emprunts sensuels à la religion de Babylone, c'est en Mésopotamie qu'il faut chercher l'origine des Sacæa. »

Cette fête a été identifiée au Nouvel An babylonien, appelé Zagmuku ou Zakmuk et qui se célébrait en Nissan, en l'honneur de Mardouk, le principal dieu de Babylone.

M. Frazer convient que l'identité n'est qu'une hypothèse. Mais cette conjecture s'appuie sur diverses considérations :

1° La ressemblance des noms de Sacæa et Zoganes avec Zakmouk;

2° La parenté entre le fait que les vicissitudes de la vie du roi pour l'année à venir étaient déterminées lors de la fête de Zakmouk et ce trait essentiel de la fête des Sacæa de la substitution d'un condamné à mort au roi dans le sacrifice alors célébré.

Il est vrai que les Sacæa, d'après Bérose, tombaient le 16 du mois de Loüs, c'est-à-dire en juillet, tandis que le Zakmouk coïncidait avec mars, mais, dit M. Frazer, le calendrier syro-macédonien n'est pas assez assuré pour qu'on s'arrête à cette objection.

D'ailleurs, l'identité des deux fêtes est confirmée par leur concordance avec la fête juive de Purim. Cette fête étant inconnue avant l'exil de Babylone, a donc été instituée ou importée à une époque relativement récente. « C'était une variante, plus ou moins transformée, de la fête babylonienne des Sacæa ou du Zakmuk. » En effet, Purim se célèbre le 14 ou le 15 Adar, lequel mois correspond à peu près à mars. Cette date concorde approximativement avec le Zakmouk. Peut-être même le 14 Adar ne fut-il pas la date primitive de la fête, puisqu'il est dit que le sort fut jeté en Nissan. Les Juifs ont changé la date pour que cette fête nouvelle et d'origine étrangère n'entrât pas en conflit avec la Pâque. Le nom même de Purim est un indice de l'origine exotique, encore que

1. Pourquoi ne pas dire Sacées ?

l'étymologie n'en soit pas assurée (*puhru*, « assemblée », l'assemblée des dieux qui se tenait au Zakmuk, ou *bur*, « pierre »). Enfin, Pourim, ayant toujours été caractérisée par une joie extravagante, se rattache ainsi étroitement à la fête babylonienne.

Les Juifs ont pu emprunter celle-ci soit directement aux Babyloniens, soit plutôt aux Perses, qui l'avaient adoptée.

La parenté de Purim avec les Sacæa est encore plus frappante. C'est aussi une sorte de bacchanale. Ainsi, d'après le Talmud, tout Juif est tenu ce jour-là de boire jusqu'à ce qu'il ne puisse plus distinguer l'une de l'autre les deux formules: « Qu'Aman soit maudit ! » et « Que Mardochée soit béni ! » « Des écrivains du XVIIe siècle affirment que pendant les deux jours du Purim et particulièrement le soir du second jour, les Juifs ne faisaient que manger, boire outre mesure, jouer, danser et faire la fête; ils se déguisaient, les hommes en femmes et les femmes en hommes... Au XVIIIe siècle, les Juifs de Francfort se livraient aux pires excès. Nous pouvons donc admettre que la fête du Purim a toujours été une Saturnale et qu'elle correspond bien par son caractère aux Sacæa, telles que Strabon les décrit ». Il y a plus, le récit qui doit rendre compte de l'institution de Purim montre « des traces très marquées d'origine babylonienne et certaines analogies avec plusieurs détails des Sacæa. » Aman « espère recevoir du roi le plus haut témoignage de faveur en obtenant le privilège de porter le diadème et les vêtements royaux et de parcourir les rues, ainsi paré, monté sur le propre cheval du roi, escorté par les princes les plus nobles, qui devaient annoncer à la multitude son élévation et sa gloire. » Mais mal lui en prend, c'est Mardochée qui est l'objet de ces honneurs, et lui-même est pendu « à la potence qu'il a fait élever pour son ennemi. « Ne pouvons-nous pas reconnaître dans ce récit un souvenir plus ou moins brouillé du Zoganes des Sacæa, ou, en d'autres termes, de l'usage qui consistait à investir pour quelques jours un simple particulier des insignes de la royauté et à le faire périr ensuite sur la croix ou par la potence? »

Une objection arrête un instant M. Frazer: « Dans le récit biblique, le rôle du Zoganès est partagé entre les deux personnages, dont l'un espère tenir la place du roi, mais est pendu, tandis que l'autre occupe cette place et échappe à la potence. » Il se tire d'affaire par cette hypothèse: « On pourrait se demander si ce détail n'indique pas qu'aux Sacæa on désignait deux rois de parade, dont l'un était mis à mort au terme de la fête, dont l'autre était rendu à la liberté. Ce qui détermine notre préférence pour cette hypothèse, c'est que, dans le récit juif, aux deux rivaux qui veulent revêtir pendant quelques jours les insignes de la royauté, correspondent deux reines rivales, Vasthi et Esther, dont l'une chasse l'autre de la haute situation qu'elle occupe et l'y remplace... De tous ces traits on peut conclure que dans le mythe ou le récit primitif figuraient deux couples royaux, dont l'un est représenté par Mardochée et Esther, l'autre par Aman et Vasthi ». L'analyse philologique des noms de ces quatre personnages confirme cette théorie: Mardochée est Mardouk, dont

le Zakmouk était la fête principale, et Esther est Istar. « L'origine des noms d'Aman et de Vasthi est moins certaine; toutefois plusieurs savants, qui ne manquent point d'autorité, sont disposés à croire, comme Jensen, qu'Aman est identique à Humman ou Hommar, le dieu national des Elamites, et que Vasthi est, elle aussi, une divinité élamite... Aman et Vasthi, d'une part, Mardochée et Esther, de l'autre, représentent l'antagonisme entre les dieux de l'Élam et ceux de Babylone; l'issue du récit symbolise, dans la capitale même de leurs ennemis, la victoire des dieux de Babylone. Il est donc possible, écrit Nœldeke, qu'il s'agisse ici d'une fête dans laquelle les Babyloniens célébraient une victoire remportée par leurs dieux sur les dieux de leurs voisins du pays d'Élam, contre lesquels ils avaient si souvent combattu. La fête juive du Purim est une réjouissance annuelle d'un caractère absolument profane et nous savons qu'il y avait chez les Babyloniens des fêtes du même genre. Il n'y a rien d'invraisemblable à ce que les Juifs, pendant leur séjour à Babylone, aient adopté une fête de ce genre; en Allemagne, pour citer un cas analogue, beaucoup de Juifs fêtent la Noël comme leurs compatriotes chrétiens, en tant du moins que coutume profane. »

« Si la fête juive du Purim se rattachait soit aux Sacæa, soit à quelque autre fête sémitique, dont le trait essentiel était le sacrifice d'un homme considéré comme l'incarnation d'un dieu, nous devons trouver dans le Purim quelque trace de ce sacrifice humain sous l'une ou l'autre des formes adoucies que nous avons signalées ». Or, précisément, les Juifs brûlent ou détruisent par quelque autre procédé les effigies d'Aman, et déjà le code théodosien prohibait ce rite. On a le droit d'en conclure que les Juifs, comme les Babyloniens, auxquels ils semblent bien avoir emprunté leur Purim, ont probablement, à l'origine, pendu, brûlé ou crucifié un homme considéré comme l'incarnation d'Aman. « Il ne manque pas, d'ailleurs, d'indices qui confirment cette conclusion. » C'est d'abord l'histoire d'Imnestar. Dans cette ville syrienne, les Juifs se livraient entre eux à certains jeux au cours desquels ils se faisaient maintes malices. Échauffés par le vin, ils commencèrent par se moquer des chrétiens et même du Christ, puis, pour donner plus de saveur à leurs railleries, ils saisirent un enfant chrétien et l'attachèrent à une croix. Après s'être contentés de rire et de se moquer de lui, ils le maltraitèrent tellement qu'il mourut entre leurs mains. La nouvelle se répandit, des rixes éclatèrent entre les Juifs et les chrétiens et finalement les Juifs payèrent cher le crime qu'ils avaient commis en jouant. Tel est le récit de l'historien Socrate. La fête, ajoute M. Frazer, était le Purim et l'enfant qui mourut sur la croix représentait pour les Juifs Aman. » Il faut maintenant reproduire *in extenso* ce que dit notre auteur de l'autre indice : « Au moyen âge et dans les temps modernes, on a souvent accusé des Juifs de meurtres rituels... Je veux faire remarquer que, dans tous les cas dont je me suis occupé et sur lesquels des détails suffisants ont été fournis, la plupart des victimes étaient, dit-on, des enfants et subissaient leur sort au printemps, souvent dans

la semaine qui précède Pâques. S'il y a quelque vérité dans ces accusations, ce dernier trait met ce sacrifice humain plutôt en relation avec la Pâque qu'avec la fête du Purim, qui avait lieu un mois plus tôt. On a même souvent prétendu que le sang des jeunes victimes devait servir à la célébration de la Pâque. Lorsqu'on n'oublie pas qu'il y a de très fortes raisons pour croire qu'à l'origine la Pâque était marquée principalement par le sacrifice des premiers-nés, on est moins disposé à tenir pour de pures calomnies les accusations de meurtres rituels qui ont été portées contre les Juifs dans les temps modernes. Tous ceux qui étudient les religions populaires savent avec quelle ténacité extraordinaire les formes les plus basses de la superstition survivent dans les foules ignorantes, juives ou païennes; il n'y aurait rien d'étonnant à ce que, de temps en temps, quelque recrudescence de la barbarie primitive se soit manifestée parmi les groupes les moins civilisés de la communauté juive. Si des crimes, comme ceux qu'on reproche aux Juifs, ont été réellement commis par eux — et c'est là, encore une fois, une question sur laquelle je ne veux pas me prononcer — de tels faits sont intéressants pour qui étudie les usages et les coutumes; ce sont des cas isolés d'un retour à un rituel antique et barbare, qui fut jadis assez commun parmi les ancêtres des Juifs et des païens, mais sur lequel, comme sur un monstre dangereux, l'humanité plus éclairée a mis depuis longtemps son talon. »

Entre le moment où le sacrifice d'une victime humaine se consomme ouvertement et celui où le rite absolu n'existe plus que dans les recoins obscurs, il y a une période de transition où l'on corrige l'ancien usage : on substitue à la victime ordinaire un criminel. « Il est vraisemblable qu'à Babylone, le criminel qu'on faisait périr aux Sacæa en lui attribuant un caractère divin était l'objet d'un honneur qu'on réservait primitivement à des gens plus respectables. Il n'est donc pas impossible que les Juifs, en empruntant aux Babyloniens la fête des Sacæa désignée par le nouveau nom de Purim, leur aient aussi emprunté l'habitude de mettre à mort un malfaiteur, qui, après avoir paradé avec une couronne et une robe royale sous le nom de Mardochée, était ensuite pendu ou crucifié en tant que Aman. »

Cette fête de Pourim « est invariablement précédée d'un jeûne, connu sous le nom de jeûne d'Esther et qu'on observe le treizième jour du mois... Dans le livre d'Esther, ce jeûne est considéré comme un souvenir du deuil et des lamentations qui éclatèrent chez les Juifs lorsqu'ils surent que le roi Abasuérus avait donné l'ordre de les massacrer tous le treizième jour du mois d'Adar. » Ce jeûne, en réalité, comme l'a dit Jensen, « était observé en raison de la mort annuelle d'un dieu ou d'un héros sémitique du même type que Tammuz ou Adonis, et c'était la résurrection de ce dieu le lendemain qui provoquait les explosions de joie et de gaieté caractéristiques du Purim ». Ce dieu mort et ressuscité, c'était, toujours au dire de Jensen, Gilgamisch ou son compagnon; à ce dieu fut substitué par la suite, à Babylone, Marduk, dieu suprême de cette ville.

Mais reste une difficulté : les Sacæa montrent bien la mort de l'homme-dieu, mais non sa résurrection ; en outre, cette mort était réelle.

M. Frazer se tire ainsi d'affaire : on choisissait un homme vivant, auquel on transférait les insignes du défunt, et qui devenait le dieu renaissant. Sans doute aussi, à côté de lui, une femme jouait le rôle de sa compagne divine, Istar ou Astarté. Ainsi se comprend le dédoublement des personnages dans le livre d'Esther : Aman-Mardochée, Vasthi-Esther. Aman représente le roi temporaire, l'homme-dieu mis à mort pendant les Sacæa ; Mardochée, l'autre roi temporaire qui recevait les insignes de la royauté et se présentait devant la foule comme le dieu ressuscité. Vasthi correspond à la femme qui jouait le rôle de la reine ou de la déesse auprès du roi de parade ; Esther ou Istar est la compagne du second roi Mardochée ou Marduk.

Mais les Juifs ne croyaient pas tenir leur fête de Purim de la Babylonie, puisqu'ils placent l'histoire d'Esther en Perse. Or, justement on trouve en ce pays une fête analogue aux Sacæa et au Purim, c'est la « chevauchée de l'homme sans barbe ». Cette fête se célébrait au commencement du printemps, le premier jour du premier mois, comme celle du Nouvel An à Babylone. Un bouffon sans barbe, installé sur une monture, était promené à travers la ville, tenant d'une main un corbeau, de l'autre un éventail, et la foule lui jetait de la neige ou de l'eau. Il exigeait toute sorte de cadeaux. A ceux qui refusaient il jetait de la boue ou de la peinture. Tout ce qu'il recueillait ainsi jusqu'à l'heure des prières du matin était réservé au roi ou au gouverneur, mais tout ce qui lui était donné entre l'heure de la première et celle de la seconde lui appartenait. Après l'heure de la seconde prière, il disparaissait et qui le rencontrait avait le droit de le battre. C'est l'expulsion de l'hiver ou sa défaite par l'été vainqueur.

On comprend pleinement maintenant, dit M. Frazer, ce que sont les principaux personnages du livre d'Esther. « En dernière analyse, les deux couples (Aman et Vasthi, Mardochée et Esther) représentaient la puissance qui donne aux plantes la fertilité et peut-être la fécondité aux animaux ; mais l'un des deux incarnait la puissance affaiblie de l'année précédente, l'autre la puissance vigoureuse de l'an nouveau. » « Nous pouvons supposer qu'à l'origine chacun de ces couples exerçait sa fonction mystique pendant l'année tout entière et qu'au bout de l'année, le mâle — le roi-dieu — était mis à mort ; mais il semble qu'à l'époque historique, l'homme-dieu, Saturne, le Zoganes, Tammuz, etc., ne revêtait son caractère divin et n'exerçait ses fonctions divines que pendant une courte période de l'année. Il est probable que le règne terrestre de ces personnages fut ainsi abrégé lorsque les anciennes divinités, ou plus exactement les anciens rois-dieux héréditaires se firent remplacer, dans l'accomplissement de leur devoir le plus pénible, soit par leur fils, soit par un esclave, soit par un criminel. Puisque c'était un roi qui devait mourir, il fallait que ce remplaçant eût vécu comme un roi au moins pendant quelque temps, mais, comme il est naturel, le vrai souverain restreignit

le plus possible, et dans sa durée et dans son exercice, le pouvoir d'un roi dont le règne, pendant qu'il durait, effaçait le sien propre. »

L'explication de la fête de Purim va servir à rendre compte des détails de la mort de Jésus. Wendland a fait remarquer que les Saturnales, telles que les célébraient les légionnaires de Durostorum, offrent un scenario analogue à celui des traitements que les soldats romains firent subir à Jésus. Le savant helléniste supposait que ces soldats l'avaient affublé des vêtements du vieux Saturne pour se moquer de ses prétentions au royaume de Dieu. M. Frazer, plus sévère pour les hypothèses d'autrui que pour les siennes, oppose à cette conjecture le fait que les Saturnales avaient lieu en décembre, tandis que Jésus fut mis à mort au printemps. Aussi estime-t-il qu'il faut plutôt rapprocher la Passion des Sacæa. « N'est-il pas possible de croire, ajoute-t-il, que primitivement, comme les Babyloniens eux-mêmes, les Juifs obligeaient quelque criminel condamné à mort à jouer ce rôle tragique et qu'ainsi le Christ fut immolé parce qu'on lui attribua le caractère d'Aman. » Il est vrai que Purim se célèbre un mois avant Pâque ; comment donc aurait-on crucifié Jésus en tant qu'Aman un mois après Purim ? M. Frazer répond à cette objection par cette conjecture qu'en fait, la mort de Jésus a bien eu lieu le 14 Adar, mais la tradition chrétienne a retardé la date de la crucifixion pour la faire coïncider avec la Pâque. L'auteur abandonne cette explication et propose la suivante : Purim aurait dû se célébrer à Pâque, mais les Juifs en changèrent la date pour que la fête nouvelle n'entrât pas en conflit avec Pâque. Mais comme la difficulté ne disparaîtrait pas, puisque évidemment à l'époque de Jésus, Purim était distinct de Pâque, M. Frazer dit textuellement ceci : « Est-il impossible qu'une fois par exception et pour quelque raison particulière, les Juifs aient célébré la fête du Purim ou au moins la mort d'Aman, à l'époque, sinon le jour même de la Pâque. » Comme tout de même cette raison paraît bien mince, l'auteur nous laisse sur cette dernière explication : « Le roi de parade des Saturnalia possédait toute liberté pendant les trente jours qui précédaient sa mort. Si l'on suppose que les Juifs agissaient de même avec l'être humain qui représentait Aman à leurs yeux et qu'ils lui donnaient trente jours de liberté à partir de Purim, alors la date de sa crucifixion coïnciderait exactement avec la Pâque. » Et, naturellement, si Jésus représente Aman, Barabbas est Mardochée.

Là-dessus, M. Frazer tente d'expliquer de la même façon la scène où Agrippa fut tourné en dérision par la populace alexandrine. Justement, le pauvre innocent que l'on affubla d'une couronne de papier s'appelait Carabas. Ce nom n'a pas de sens en hébreu, tandis que Barabbas signifie « fils du père ». C'est Barabbas qu'avait écrit Philon, qui nous relate cette histoire... Mais il serait cruel d'insister sur cette haute fantaisie.

Voici comment M. Frazer termine cette série d'hypothèses en cascade, en prévenant toutefois qu'il ne le fait pas sans réserves : « Les Juifs, lors du Purim ou peut-être exceptionnellement lors de la Pâque, avaient l'habitude de faire jouer par deux prisonniers les rôles d'Aman et de Mar-

dochée, dans une sorte de drame de la passion qui constituait l'élément principal de la fête. Les deux hommes étaient parés, pendant quelque temps, des insignes de la royauté, mais finalement leur destin était différent : celui qui jouait le rôle d'Aman était pendu ou sacrifié, celui qui personnifiait Mardochée, et que la foule appelait dans son langage populaire Barabbas, était mis en liberté. Pilate, comprenant l'injustice des accusations portées contre Jésus, essaya de persuader aux Juifs de lui faire jouer le rôle de Barabbas, ce qui aurait eu pour conséquence de lui sauver la vie ; mais ces efforts échouèrent et Jésus périt sur la croix après avoir tenu le rôle d'Aman. La description de son entrée triomphale n'est-elle pas comme un reflet de la promenade magnifique qu'Aman désirait faire et que Mardochée fit en réalité dans les rues de Suse ? Quant à l'expulsion des marchands du temple, on peut se demander s'il n'y a pas là comme un écho de la liberté que possédait en de telles occasions le roi de parade, des droits qu'il avait sur tout ce qui appartenait à autrui. »

***

Avant de dire ce que nous pensons de cet échafaudage de conjectures, nous signalerons à M. Frazer un texte qui intéresse sa thèse et qu'il aurait certainement exploité, s'il l'avait connu. C'est une Consultation des Gaonim interprétant un terme technique employé par Rabba, rabbin babylonien du IVe siècle : « Comme les appareils à saut de Purim ». Pour éclairer ces mots, la Consultation dit : « C'est l'usage en Babylonie et en Elam que les jeunes garçons confectionnent un mannequin en forme d'Aman, qu'ils suspendent sur leurs toits, où il reste quatre ou cinq jours. A Purim, on fait un brasier de feu et l'on y jette le mannequin. Les jeunes garçons se tiennent tout autour en riant et en chantant. Il y a un anneau suspendu au-dessus du feu ; ils le saisissent pour sauter d'un côté du feu à l'autre. C'est cet anneau qu'on appelle « appareil à saut[1] ». Cette consultation, reproduite par l'Aroukh (*s. v.* עורר) a été retrouvée dans la Gueniza du Caire, et publiée par M. L. Ginzberg (*Geonica*, II, p. 3).

Même avec ce renfort, que vaut cette explication de la fête de Purim ?

***

On prend sur le vif, dans cette étude, les procédés de la méthode folk-lorique. L'auteur aurait voulu en étaler l'insuffisance qu'il n'aurait pas mieux fait ; c'est à proprement parler l'antipode de la science ; tout y est, sauf l'esprit critique. On y voit nettement que malgré l'érudition la plus vaste et la faculté de combinaison la plus riche, la méthode folk-lorique

1. D'après l'auteur du *Manhig*, *Hilchot Meguilla*, 26, qui cite le *Megillat Setarim*, le mot désignerait le brasier par-dessus lequel on sautait.

réserve encore bien des déceptions, car elle exige un savoir encyclopédique que nul ne saurait embrasser, en particulier la connaissance approfondie des questions multiples auxquelles elle se réfère.

M. Frazer a traité des choses juives comme il l'eût fait des usages des Papous ou des Bassoutos, plaçant sur le même plan tout ce qui les concerne ; or, les Juifs ont un peu plus écrit que les Bassoutos, et leur littérature permet de découvrir que leur vie religieuse n'a pas été sans évoluer ni sans subir d'influence du dehors. Éclairer un usage de la plus haute antiquité par un autre qu'on voit naître, en une contrée déterminée, à 2.000 ans d'intervalle, cela ressemble fort à une gageure, et M. Frazer a donné plus d'une fois dans ce travers. Faute d'avoir suffisamment connu la littérature juive et l'histoire des usages juifs, il est tombé dans des quiproquos, qui seraient très amusants, s'ils n'étaient malheureusement très graves.

Ainsi, pour lui, le jeûne d'Esther projette une lumière révélatrice sur le caractère de la fête. Or, à cela il n'y a qu'un inconvénient, c'est que ce jeûne est d'invention tardive et que, pendant dix siècles au moins, les Juifs ont célébré la fête sans la faire précéder d'un jeûne.

Et d'abord, ni le Talmud de Babylone ni, à plus forte raison, celui de la Palestine n'en ont le moindre soupçon. Ce n'est pas là un simple accident, comme on va le voir. Au nᵉ siècle avant l'ère chrétienne, ce jeûne n'existait sûrement pas en Palestine, car le 13 Adar, jour où il aurait dû se célébrer, fut instituée la fête de Nicanor, qui est mentionnée dans le *Rouleau des jeûnes* (*Megillat Taanit*). Le Talmud de Jérusalem s'en occupe longuement, mais aucun rabbin ne demande à ce propos comment cette solennité se conciliait avec l'obligation du jeûne. Il y a plus, la Mischna de *Taanit*, II, 1, dit explicitement que le jeûne est interdit la veille des fêtes mentionnées dans la Megillat Taanit, y compris Purim ; aucun rabbin ne s'avise de mettre en contradiction cette défense et l'usage général du jeûne d'Esther. Dira-t-on que cet usage appartenait à la théologie populaire, ce qui expliquerait le silence des deux Talmuds ? Parler ainsi serait méconnaître le caractère des deux Talmuds et en particulier de celui de Babylone, qui n'a jamais pensé à jeter un voile sur la basse dévotion et qui enregistre sans broncher les superstitions populaires les plus contraires à la théologie officielle. L'usage n'apparaît qu'au viiiᵉ siècle, à l'époque des Gaonim, qui, comme on le sait, fut féconde en innovations rituéliques. Il est vraisemblable qu'il est né d'un excès de scrupule des rabbins. La fête ayant été instituée par Esther et Mardochée, qui avaient jeûné l'un et l'autre, les docteurs ont voulu les imiter complètement. Voilà pourquoi, conséquents avec eux-mêmes, les plus rigoureux ont été jusqu'à s'imposer trois jours de jeûne — non consécutifs il est vrai. Sans doute, le jeûne observé par Esther et les Juifs n'eut pas lieu la veille du jour que doit commémorer Purim (et lorsque M. Frazer le dit, il donne une entorse au texte), mais peut-être ces rabbins ont-ils rapproché le jeûne de la fête pour laisser au jeûne sa signification et son caractère propre : c'est ce que dit, entre autres, l'auteur du *Schib-*

boulé Halâket, 194 (p. 151). Cette institution n'a pas été sans provoquer des résistances. Raschi (*Pardès*, 47 c.; *Mahzor Vitry*, I, 210) reconnaît qu'elle n'a pas de racine dans la Bible et, pour un peu, il permettrait de s'en dispenser, si ce n'était pas se singulariser.

Un autre indice de la parenté de Purim avec les Sacæa, ce sont les mascarades et orgies qui sont dépeintes par des auteurs chrétiens du XVIIe et du XVIIIe siècles. Une étude plus approfondie aurait fait découvrir à M. Frazer : 1° que ces mascarades sont inconnues des Juifs sephardi, qui ne représentent pas un élément négligeable du Judaïsme ; 2° que ces divertissements apparaissent chez les Juifs pour la première fois à la fin du XVIe siècle, en *Italie*, où le carnaval, comme on sait, donnait lieu plus que partout ailleurs à des fêtes de ce genre. Il en aurait conclu, comme l'ont fait tous les savants compétents qui ont déjà traité de la question, que c'est des chrétiens que ces amusements ont passé aux Juifs.

***

Le paragraphe qui a dû frapper le plus le lecteur est celui où M. Frazer n'ose pas donner tort à ceux qui ont si fréquemment lancé contre les Juifs l'accusations du meurtre rituel. Il sera bon de refaire les étapes par lesquelles l'auteur arrive à cette conclusion ; ce sera en même temps se rendre compte de ses procédés de travail.

Le point de départ est le tableau composite de la fête des Sacées, telle que la décrivent Bérose, d'après Athénée, Strabon et Dion Chrysostome. Bérose dépeint cette espèce de Saturnale célébrée à Babylone, où les esclaves pendant cinq jours, étaient maîtres et où un personnage, surnommé Zoganes [1], pour la circonstance, prenait la place du roi, mais il est muet sur les orgies auxquelles se livrait le peuple pendant ce temps. C'est Strabon qui nous informe de ces bacchanales, mais sans mentionner ce qui a trait à ce Zoganes. Voici les termes de sa relation : « Le fait est que partout où il y a un temple d'Anaïtis, l'usage veut qu'on célèbre aussi les Sacées, sorte d'orgie, qui dure un jour et une nuit et pendant laquelle les hommes et les femmes, tous vêtus à la mode des Scythes, se réunissent et boivent à l'envi, les hommes se provoquant entre eux par des paroles mordantes et excitant, qui plus est, les femmes à imiter leurs exploits bachiques. » Cette relation n'a de commun avec celle de Bérose que le nom de la fête, et, en bonne critique, on devra dire qu'en dehors de Babylone et de l'époque où il y avait un roi en cette ville, la fête des Sacées, là où elle s'était glissée, ne comportait que des beuveries auxquelles prenaient part hommes et femmes. Si telle est la vérité, du coup s'écroule tout l'édifice que va maintenant construire M. Frazer à l'aide d'hypothèses superposées.

Ces Sacées, pour les besoins de la démonstration, doivent s'identifier

[1] Et encore : le Zoganes était le roi de chaque famille.

avec le Zagmuku, ou Nouvel An des Babyloniens, qui coïncide avec Nissan. M. Frazer ne voit aucune difficulté d'ordre philologique à cette équation *Zakmouk* = *Zoganes* = *Sacai*, équation à trois inconnues ; mais il veut bien reconnaître l'impossibilité de cette identification, en raison de la date différente du Zakmouk et des Sacées : la manière dont il essaie de tourner la difficulté a quelque chose d'ingénu et condamne déjà le système. Mais voici qui vaut mieux, c'est la parenté entre ces deux fêtes et le Purim des Juifs, qui est relativement récent et est emprunté à la fête babylonienne.

Retenons cette hypothèse : Purim n'est pas une fête juive autochtone, les Juifs n'en pratiquaient pas les rites avant de les avoir reçus des Babyloniens. Ont-ils emprunté tous les rites et en particulier le sacrifice d'un homme, criminel ou innocent, chargé de représenter le roi ? Si c'est en Babylonie qu'ils ont été séduits par ces divertissements, ils n'ont pas dû être autorisés à célébrer un pareil sacrifice, qui devait être une prérogative royale. Si c'est des Perses que les Sacées ont pénétré chez les Juifs — et c'est que M. Frazer admet volontiers — ceux-ci n'auraient eu l'idée de pratiquer ce rite sanguinaire que si les Perses eux-mêmes le pratiquaient ; or rien, absolument rien, ne le montre. Bien au contraire, la « chevauchée de l'homme sans barbe », qui aurait été l'intermédiaire entre les Sacées et Pourim, laisse en vie le roi d'un jour.

Ainsi donc l'essentiel est passé sous silence : M. Frazer ne se demande même pas un instant si, au moment du transfert du rite, la cérémonie capitale était encore observée sous sa forme primitive.

Ce transfert, d'ailleurs, du Zakmouk-Sacées aurait exigé des Juifs un dédoublement de cette fête que M. Frazer n'a pas soupçonné. Des faiseurs d'hypothèses — il y en a partout — ont établi une corrélation entre le Zakmoukou, fête babylonienne du Nouvel An, où les dieux décident du sort des mortels pour l'année qui commence, et le Rosch Haschana, Nouvel An juif, où Dieu décide de la destinée des mortels pour le même temps. Nouvel An tombant au printemps et Nouvel An coïncidant avec l'automne s'échangent communément, M. Frazer le sait mieux que personne. L'emprunt ici a quelque chose de séduisant que ne possède pas à un égal titre celui que suppose notre auteur. Il faudrait donc, si M. Frazer avait raison, que les Juifs se fussent approprié le Zakmoukou pour en faire à la fois leur fête de Rosch Haschana et celle de Purim, séparées l'une de l'autre par plus de cinq mois !

Encore si Purim avait jamais coïncidé avec un Nouvel An quelconque ! Mais il se célèbre en Adar, mois qui précède celui de Nissan, qui seul fut chez les Juifs à une certaine époque le mois du Nouvel An. Pour échapper à cette difficulté, M. Frazer est obligé de supposer que les Juifs auraient changé volontairement la date qui aurait dû être celle de Purim, pour que cette fête n'entrât pas en conflit avec la Pâque. Comme c'est vraisemblable !

Admettons, si étrange qu'elle soit, cette nouvelle hypothèse, cette mutation sera une preuve de plus de la nouveauté et du peu de racines

des rites de la fête chez les Juifs, car si ces rites remontaient à une haute antiquité, ils n'auraient pas été ainsi ballottés. Quand donc, pour expliquer de soi-disant usages encore existant d'une façon sporadique, on viendra rappeler des rites anciens, presque préhistoriques, on n'aura oublié qu'une chose, c'est qu'on a postulé soi-même l'introduction tardive de ces usages.

Ce qui accuse la ressemblance entre les Sacées (les Sacées de Strabon) et Purim, c'est que cette fête était, elle aussi, une sorte de bacchanale. Nous avons déjà montré ce qu'il faut penser de cette assertion, fondée surtout sur des descriptions des XVIIe et XVIIIe siècles seulement. Pour l'époque ancienne, le seul trait que cite M. Frazer, c'est l'obligation que *le Talmud* fait à tous les fidèles de s'enivrer à Pourim jusqu'à ne plus pouvoir distinguer entre les formules : « Maudit soit Aman ! » et « Béni soit Mardochée ! » Mais où est la bacchanale et particulièrement le mélange des sexes ? M. Frazer dit : le Talmud ; mais le Talmud, en la circonstance, c'est le dire isolé d'un rabbin babylonien du IVe siècle [1]. En Palestine, aucun écho de cette prescription ; même, chose remarquable, les deux Talmuds ne traitent, à propos de Purim, que des règles concernant la lecture du livre d'Esther.

Nous abordons maintenant un nouvel ordre de preuves de l'identité de Purim et des Sacées, qui nous est fourni par le livre d'Esther, destiné à expliquer la fête. L'écrivain biblique, en racontant la promenade de Mardochée, revêtu des insignes royaux, s'est souvenu du Zoganes. Il s'en est bien mal souvenu, alors, puisqu'il n'a pas craint de faire du héros juif le triste roi d'un jour. On pourrait tout aussi bien, sinon mieux, prétendre qu'il s'est rappelé la promenade de Joseph, ainsi que l'a fait d'ailleurs l'auteur du livre de Daniel. F. Rosenthal a justement fait remarquer déjà la parenté des histoires de Joseph, de Daniel et de Mardochée, parenté qui se manifeste même dans le langage. Même si l'on concède à M. Frazer, ce que pour notre compte nous ne ferons pas, que l'auteur de la Megilla d'Esther a pu avoir quelque vague idée de la fête babylonienne, il faut du même coup reconnaître que cet écrivain n'a certainement pas traduit à sa façon un rite de cette nature pratiqué de son temps et surtout par les Juifs. A supposer que les Juifs aient ainsi affublé un criminel ou un innocent et lui aient donné toutes les prérogatives royales, pour le sacrifier bientôt après, cet auteur n'aurait pas imaginé un tel roman destiné à expliquer quoi ? — juste le contraire du rite.

M. Frazer ne laisse pas d'être gêné par cette étrange transmutation de la fête babylonienne. Le rôle de Zoganes, dit-il, est partagé entre deux

1. C'est ce que disent nettement des rabbins du moyen âge, comme R. Ephraim (*Bet Yoseph*, 695), l'auteur du *Schibboulé Haléket*, 201, p. 158, etc.

personnages. Autant dire : nous voilà loin des fameuses Sacées. La chose n'est pas pour décourager le savant anglais : ce dédoublement atteste que les Sacées n'étaient pas ce que Bérose et Strabon ont décrit, mais ce qui peut se déduire du récit que l'auteur juif a fait sur des souvenirs très brouillés ! A cette fête, il y avait non un, mais deux rois de parade, dont l'un était mis à mort, et l'autre rendu à la liberté. Comment qualifier un tel procédé ? Ce qui suit, dans la démonstration de M. Frazer, est plus étrange encore : « Ce qui détermine notre préférence pour cette seconde hypothèse, dit-il, c'est que, dans le récit juif, aux deux rivaux qui veulent revêtir pendant quelques jours les insignes de la royauté correspondent deux reines rivales, Vasthi et Esther, dont l'une chasse l'autre de la haute situation qu'elle occupe et l'y remplace... De tous ces traits, on peut conclure que dans le mythe ou le rite primitif, figuraient deux couples royaux, dont l'un est représenté par Mardochée et Esther, l'autre par Aman et Vasthi. » On admirera à cette occasion le sans-gêne avec lequel M. Frazer, sans en prévenir le lecteur, travestit le récit biblique, car où voit-on que Aman et Mardochée soient rivaux, que Mardochée désire revêtir les insignes de la royauté et le désire pour quelques jours, et qu'Esther soit la rivale de Vasthi ? Ce qui est plus plaisant encore, c'est que, l'auteur du livre ayant confectionné un roman pour expliquer des rites (qu'il ne connaît pas d'ailleurs), il n'en faut pas moins remanier sa fiction pour lui rendre sa signification.

Mais on dirait que M. Frazer a voulu nous faire aller de surprise en surprise. Voici maintenant que l'analyse des noms propres va lui suggérer une interprétation toute nouvelle de Purim : « Cette fête est le décalque de celle par laquelle les Babyloniens célébraient une victoire remportée par leurs dieux sur les dieux de leurs voisins du pays d'Elam ». En lisant ces mots, on croit rêver : que devient alors toute la construction élevée laborieusement jusqu'ici pour montrer que Purim est le décalque des Sacées, fête essentiellement naturiste[1] ? M. Frazer n'a pas l'air de se douter qu'en se ralliant à cette hypothèse de Jensen, il brûle ce qu'il avait adoré jusque-là.

De tout cet étalage de science empruntée il faut retenir, à notre sens, ce que nous y avons ajouté, à savoir ce fait, qu'en Babylonie, à la fête de Purim, les enfants fabriquaient un brasier par dessus lequel ils sautaient et dans lequel ils précipitaient un mannequin représentant Aman et qu'ils avaient tenu pendu sur leurs toits durant quatre ou cinq jours. Ce divertissement, emprunté à des usages populaires, a été adopté avant le IVe siècle de l'ère chrétienne par les Juifs de Babylonie et de Perse, parce qu'il se raccordait, non pas avec les rites de Purim, mais avec le récit du livre d'Esther, qui fait pendre Aman. Et Aman a dû cette faveur à ce qu'il représentait pour les Juifs le type du persécuteur des Juifs, de l'antisémite sanguinaire.

1. Plus loin cette fête considérée ici, sans la moindre réserve comme une fête nationale, rappelant des souvenirs historiques, deviendra, sans la moindre réserve non plus, une autre fête babylonienne, celle de Tammouz, qui célèbre la résurrection de la nature !

***

N'ayant pas été arrêté par tous les arguments que nous venons de produire et se croyant conséquent avec lui-même, M. Frazer peut maintenant affirmer que les Juifs, émules des Babyloniens, qui brûlaient, pendaient ou sacrifiaient un être humain à leur fête des Sacées, ont, comme eux, à l'origine, pendu, brûlé ou sacrifié un homme en qui ils incarnaient Aman. Il peut d'autant mieux l'affirmer que, pour lui, il ne faut pas l'oublier, les Juifs ont nécessairement emprunté aux Babyloniens ou aux Perses ce rite à une époque où il comportait encore la mort d'un être humain. Fort de cette supposition tacite, que rien ne justifie, il va maintenant découvrir des traces de la survivance de cet usage monstrueux chez les Juifs. C'est d'abord, l'histoire de l'enfant chrétien, martyrisé à Innestar. « L'historien chrétien, dit-il à ce propos, ne cite pas, sans doute parce qu'il l'ignorait, le nom de la fête joyeuse qui finit si tragiquement, mais il paraît certain que c'était Purim et que l'enfant qui mourut sur la croix représenta pour les Juifs Aman. » Et M. Frazer se réfère à Graetz, qui a émis cette conjecture. L'autorité du savant juif peut en imposer à ceux qui n'ont jamais discuté ses assertions, parce qu'ils ignoraient sa passion naïve pour les hypothèses, fussent-elles extravagantes. Pour nous, nous nous plaçons simplement devant les faits. Or, s'il est un fait qui ressorte nettement du récit de Socrate à qui M. F. prête gratuitement une ignorance inexplicable, c'est que l'incident se produisit une fois seulement et qu'il ne présente aucun caractère de rite, c'est-à-dire d'acte accompli périodiquement.

Mais, à côté de ce cas, il y a toutes les accusations de meurtre rituel dont retentit l'histoire. Sentant la gravité de ses paroles, M. Frazer, éloigné de tout fanatisme, prend toutes les précautions oratoires pour ne pas laisser suspecter son impartialité. Ce qui, à ses yeux, démontre que Pourim n'est qu'une autre forme des Sacées et qu'à l'occasion de cette fête, les Juifs, non contents de pendre Aman en effigie, sacrifiaient un être humain, c'est l'accusation portée maintes fois contre eux d'immoler un enfant chrétien en vue de leur *Pâque*, comme autrefois ils immolaient en cette même Pâque leurs premiers-nés.

On demeure confondu devant une pareille logique. Eh quoi, la preuve qu'ils immolaient un homme à *Pourim*, c'est qu'ils sont accusés de le faire pour leur *Pâque !* Incohérence et ignorance, car si M. Frazer avait étudié l'histoire, non du meurtre rituel, mais des accusations de meurtre rituel, il aurait constaté ce fait, c'est que pendant des siècles on n'imputa aucunement aux Juifs le dessein de célébrer un rite juif, mais celui de faire mourir à nouveau Jésus. Naturellement, c'est la Pâque qui réveillait périodiquement cette croyance, puisque c'est à Pâque qu'ils avaient commis ce crime pour la première fois. A ce moment de l'année, ils doivent en effet être repris de la rage qui les aveugla à Jérusalem ; voilà pourquoi aussi ils percent d'un poignard l'hostie consacrée qui, *naturellement*, pour eux

comme pour les chrétiens, représente réellement le corps de Jésus : voilà pourquoi, d'ailleurs, de l'hostie s'écoulent des flots de sang !

M. Frazer termine ce paragraphe en faisant remarquer qu'il ne faut pas trop s'étonner de ces retours à la barbarie primitive qui se seraient manifestes parmi les groupes les moins civilisés de la communauté juive ; l'histoire en enregistre de semblables chez tous les peuples. Il est certain que nous assistons encore de nos jours a des actes de sauvagerie qui nous ramènent aux premiers temps de l'humanité ; c'est ainsi qu'on voit encore des paysans accuser les *jeteux de sorts* de la stérilité de leurs vaches ou de leurs champs, et l'on sait jusqu'où va la ferocité de ces justiciers improvisés. De tels crimes attestent-ils la réalité du *jet des sorts ?* Ne prouvent-ils pas plutôt et uniquement la crédulité stupide des accusateurs ? L'imputation du meurtre rituel perpétré par les Juifs ne démontre pas la culpabilité des inculpés, mais la pauvreté d'esprit des accusateurs. Il n'y a pas de retour chez ceux-ci à une basse superstition, mais retour chez ceux-là à la basse mentalité des âges primitifs.

Du restant de l'étude de M. Frazer nous ne dirons rien : ce serait un jeu trop facile de montrer la naïveté de cette nouvelle interprétation de la Passion ; aussi bien, après avoir séduit les esprits aventureux toujours en quête de solutions radicales des problèmes difficiles, a-t-elle été abandonnée par tous les savants qui ne s'en laissent pas imposer.

Nous n'ignorons pas que, dans la nouvelle édition anglaise du *Rameau d'Or*, l'auteur a modifié son point de vue ; nous n'en regrettons que plus que la traduction soit restée fidèle a la première forme de la pensée de M. Frazer.

La sociologie religieuse, pour acquérir détinitivement droit de cité dans la science, doit se garder des fantaisies fondées seulement sur des conjectures qui se font la courte-échelle ; elle doit adopter une méthode rigoureuse, même si les résultats doivent en être moins brillants — ou bruyants.

ISRAEL LÉVI.

JOÜON (Paul). I. **Études de philologie sémitique** (*suite*). II. **Arabica.** III. **Notes de lexicographie hébraïque** (*suite*). IV. **Notes de critique textuelle** (Anc. Test.) (*suite*). (Extrait des *Mélanges de la Faculté orientale*, Beyrouth, tome VI, 1913), in-8° de 92 p.

M. P. Joüon donne une nouvelle série de recherches grammaticales, lexicographiques et exégétiques, dont nous avons apprécié un premier fascicule dans la *Revue*, 1912, 1, p. 305-312. Les études et notes de M. Joüon sont toujours instructives, alors même qu'on n'approuve pas toutes ses conclusions. Dans la première partie (p. 1-26), l'auteur traite de l'aspiration de certaines consonnes et notamment de l'*s*, qui donne naissance en certains cas a *ch*. Il examine la relation entre les formes verbales et

pronominales qui présentent *s* et *h*. Il admet un rapport entre le relatif assyrien *cha* et l'article hébreu. Peut-être dépasse-t-il la portée de ses prémisses, quand il en déduit que l'article hébreu est *ha* et non *han*, car il peut y avoir rapport sans qu'il y ait identité. C'est ainsi que le pronom démonstratif araméen *zena* (*dena*) correspond à l'arabe *dha*, à l'hébreu *zê*, tout en étant augmenté de *na*. — M. Joüon étudie ensuite les emplois des pronoms אשר et שׁ, qu'il considère avec d'autres sémitisants comme tout à fait indépendants l'un de l'autre. M. J. aborde la question des noms de nombre, où il cherche à distinguer des substantifs et des adjectifs, et à expliquer ainsi les anomalies des nombres. Son argumentation ne nous paraît pas tout à fait réussie. Car, si par adjectif, en sémitique, on entend un nom épithétique qui suit toujours le substantif, c'est le cas seulement pour אחד, mais non pour les autres nombres, qui de 2 à 10 sont traités comme des substantifs et de 11 à 19 (en arabe tout au moins) comme des pronoms. Il est très risqué de séparer עֲשָׂרָה de עָשָׂר et עֶשֶׂר de עֶשְׂרֵה, alors que les deux premiers ont le même radical et sont des masculins et que les deux autres ont aussi le même radical et sont des féminins. — L'auteur pense qu'il a existé un pluriel שדים « champs », qui était collectif, tandis que שדות est un pluriel d'unités. Il y aurait la même différence entre אלמים et אלמות « gerbes », et cette distinction a pu aussi exister primitivement entre שנים et שנות « années » et ימים et ימות « jours ». — M. Joüon réunit des racines secondaires formées à l'aide du préfixe *m* : *mgd*, *mtl*, *mrᵉ*, *mkn*, *mnḥ*. — Les mots qui veulent dire « louer » signifient à l'origine « trouver beau ». — Les verbes אסף et רבא ont contaminé leur construction dans Lév., xiv, 3; II Rois, v, 3, 6, 7.

La seconde partie est consacrée à diverses questions de philologie arabe. Nous signalerons l'emploi de *dhikr* dans le Coran (21,105) pour désigner la seconde partie de la Bible, les Prophètes.

Dans la troisième partie l'auteur expose les emplois de la locution באזני « aux oreilles de ». — Il étudie le sens de הואיל « commencer » et « continuer », de זלעפה « vent violent » et non pas « brûlant », de חרץ « remuer », חתה « prendre de la braise », qui se rattacherait à l'arabe *hithy* « fiente », de טדרה infinitif dans Lév., xv, 32, de יד « jet » (Nombres, xxxv, 17-18 ; Ez., xxxix, 9). — L'auteur justifie le *piêl* de שמע. — Il met en rapport les sens de בגד « vêtement » et « trahison », l'idée commune étant « variété de couleur, variation ». — חמד signifie d'abord « trouver beau » et ensuite « convoiter ». — יתר « corde » et « abondance » représente deux racines différentes [M. Joüon aurait pu faire valoir que l'une est en hébreu *ytr* dans מיתרים et l'autre *wtr*] — עוד veut « dire enlacer » dans Ps. cxix, 61, et « soigner » dans Ps. cxlvi, 9. Il serait fautif dans Ps. xx, 9, et cxlvii, 6 [dans ces trois passages le sens de « relever » est très admissible]. — פלא signifie « être élevé » et non « être séparé », comme פלה.

Dans la dernière partie, M. Joüon propose un grand nombre de corrections au texte biblique ou de rectifications de sens. Nous en reproduisons ici les plus intéressantes : Ps. xviii, 7, נגה serait une dittographie de

נגדו — *Ib.*, 30, lire אפרץ pour ארץ נגדו étant corrigé en גדר d'après Lagarde). — *Ib.*, XIX, 14 : דגונית au lieu de דדים en parallélisme avec שגגית pour שגיאת d'après Briggs. — *Ib.*, XXIV, 6 : גרל au lieu de דור. — *Ib.*, XXVI, 4, מעולם au lieu de מעלים. — *Ib.*, XXIX, 6 : קול ה' ירקיד ההרים pour ירקודם. — *Ib.*, XLI, 2, lire : משכיל אשרי הדל ואביון serait un titre de psaume entré dans le texte. — *Ib.*, L, 23, le verset est une variante altérée de 14-15. Les mots superflus du v. 22 כן אשרף ואין אציל ont été empruntés à VII, 3. — *Ib.*, LXIX, 20, lire צוררי pour צורדי. — *Ib.*, LXXVI, 2, lire נורא pour נודע. — *Ib.*, LXXVIII, 38 : יעדה pour יעיר. — *Ib.*, LXXXIX, 16 : תורתך pour תרועה. — *Ib.*, CXXIX, 6 : בשל pour שלף. — Ruth, I, 13, מר לי מאוד מכם signifie : « Je suis beaucoup *trop* malheureuse pour vous ». — *Ib.*, I, 21, lire עשה בי pour ענה בי. — *Ib.*, II, 1 : לאישה signifie « par son mari », non « de son mari ». — *Ib.*, 7 : lire בעמירים « épis » au lieu de בעמרים « javelles ». (Il est douteux que עמיר signifie épi. On pourrait lire שבלים comme au v. 2. — *Ib.*, II, 8, 22, 23; III, 2 : נערתי est à changer en נערי. Le premier exemple aurait été une faute provenant d'un verbe תהיינה omis devant עניך et aurait entraîné les autres. Il semble plutôt qu'il y ait eu un changement intentionnel (Ruth ne devant pas aller avec les garçons); mais le changement n'a pas été introduit partout). — *Ib.*, IV, 14 : שם המת pour שמו.

Il serait étonnant que M. Joüon ne se fût pas rencontré dans quelques unes de ses corrections avec des prédécesseurs. De fait, sa lecture de הבדי pour עבדו (Ps., XLI, 5) est déjà dans Graetz, *Psalmen*, et celle de תנעים pour אנעות (*Ib.*, LIV, 26) chez M. Halévy, *Revue sémitique*, VI, p. 72 en note.

MAYER LAMBERT.

Talmud Babylonicum codicis hebraici Monacensis 95 arte phototypica depingendum curavit, praefatione et paginarum argumentis instruxit Hermann L. STRACK. Leyde, A.-W. Sijthoff, 1912 ; gr. in-f° de 1140 pl. de 48×38 cent., en 2 vol. 700 marks.

Comme on le sait, il n'existe plus qu'un seul manuscrit complet du Talmud de Babylone, celui de la bibliothèque de Munich. La valeur de cet exemplaire, riche en variantes, a été mise en lumière par divers savants et spécialement par M. Rabbinowicz. Celui-ci les a relevées dans ses *Dikdukê Soferim* qui s'étendent sur une grande partie du Talmud. Malheureusement, la mort est venue interrompre son travail. Il faut surtout le regretter pour les notes si copieuses dans lesquelles Rabbinowicz citait et discutait les leçons conservées dans les ouvrages rabbiniques. L'érudit talmudiste aurait-il achevé son œuvre que, au témoignage de M. Margolis, il aurait fallu la reprendre à un point de vue particulier. Rabbinowicz, en effet, s'est plus occupé du fond que de la forme ; aussi s'est-il peu attaché à relever les variantes orthographiques, et même, dans celles qu'il repro-

duisait, il se souciait peu d'exactitude. Les philologues, lexicographes et grammairiens ne pouvaient pas le suivre avec sécurité.

Aussi faut-il saluer avec reconnaissance l'édition phototypique que la librairie Sijthoff, de Leyde, vient d'en donner. L'exécution en est admirable, les planches d'une netteté parfaite ; l'écriture même est plus lisible que sur le ms., la photographie l'ayant agrandie.

C'est à M. H. L. Strack qu'a été confiée la direction de cette publication ; on ne pouvait mieux choisir. Notre savant confrère a mis à la marge des planches la pagination des éditions, ce qui en rend l'emploi facile. Comme il manque au ms. ainsi photographié quelques pages des traités *Pesahim*, *Ketoubot* et *Menahot*, il en a reproduit le texte d'après un autre ms. de Munich. C'est la matière d'une plaquette, in-4°, qui contient également une sobre introduction, sous le titre de *Talmud Babylonicum codicis hebraici Monacensis 95, Introductio.*

En acceptant la mission, singulièrement ingrate, qu'il a si bien remplie, M. Strack obéissait à une pensée qui lui fait honneur. Non content de servir la science, il voulait montrer que le Talmud peut être dévoilé sans crainte aux yeux de tous, qu'il ne contient rien de mystérieux que les éditeurs auraient volontairement écarté pour ne pas dénoncer les Juifs à la malignité publique. La démonstration est aujourd'hui faite. Par là, M. Strack reste fidèle au généreux et courageux programme qu'il s'est fixé et dont les juifs ne sauraient trop lui savoir gré.

Il faut admirer la confiance avec laquelle la maison d'édition hollandaise a assumé les frais d'une pareille publication. Aux savants talmudistes et à tous ceux qui entendent favoriser les études sérieuses de montrer qu'elle n'a pas trop présumé d'eux. En tout cas, on peut affirmer que l'emploi de ce fac-similé du célèbre ms. de Munich est indispensable à ceux qui veulent étudier le Talmud d'une manière scientifique.

ISRAEL LÉVI.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXV, p. 50, note 2 fin, lire : « et *ib.*, VI, 4 : והתוס' פסקו כרבה וכל ראיותיהם כתבו בפרישתם, lire כתבתי בפרישתי.

T. LXV, p. 230. באילוש n a rien à faire avec *bellum* ; c'est *bailo*, qui en italien désigne un envoyé vénitien (à Constantinople). — *A. Z. Schwarz.*

T. LXV, p. 226, ligne 1. Au lieu de באדרו, lire : באדרי « Andrinople ». — *Ib.*, au lieu de חזק, l חזן. Peut-être בשלונא signifie-t-il « à Salonique », car Salonique est plus près de Négrepont que Salona. — P. 226, l. 3, בכרמוני, peut-être « à Carmona ». — *Ib.*, l. 5, au lieu de ישב, lire שב, ce qui montre,

comme p. 227, note 2, qu'Absalon, comme Abraham, était à Négrepont. — *Ib.*, l. 14, באילוש est l'italien *bailo* (avec la terminaison grecque *os*). — *Ib.*, 17, לעוש נבסין ולאסורין est emprunté à Daniel, vii, 26. — *Ib.*, av. dern. ligne, בלוזא = באילוש. — *Ib.*, dern. l., au lieu de הטעיין, lire הטעוין. — P. 249, texte hébreu, l. 3, au lieu de דמגגבי, l. דמגגבי. — P. 251, l. 24, au l. de חכמה, l. חכם א'. — P. 252, l. 1, au l. de מהאיכלגה, l. מהאיכגגה. — *Ib.*, l. 20, au l. de הדיב, l. הדב. — *Ib.*, l. 21, au l. de וחתירש, l. וחתירתו « le déchirement de la sentence ». — *Ib.*, l. 23, au l. de והכתו, l. והכתו' בפסק. — *Ib.*, 24, au l. de ידי, l. ודי. — *Ib.*, av. dern. l., il y a הדב, et non, comme on le dit p. 265, note 2, חדב. — P. 253, l. 9, au l. de אזול, l. אזור. — *Ib.*, l. 4 d'en bas, au l. de המגונה, l. המגונה. — P. 254, l. 12, pour באשה, cf. 257, l. 8, באש'ג'ר et 257, l. 10, אשגי. — *Ib.*, l. 5 d'en bas, au l. de אפיס, l. דפיס. — P. 256, l. 9 d'en bas, פישון est peut-être « faisan », qui correspond au nom espagnol de femme פאשאנה « Faisana ». — *N. Porges.*

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 6 AVRIL 1913.

Présidence de M. Isidore Lévy, *président.*

M. le Président ouvre la séance en ces termes :

Mesdames, Messieurs,

En m'appelant à succéder à M. Salomon Reinach, la Société des Études juives m'a accordé le plus grand honneur dont elle dispose. Je l'en remercie sans en tirer d'orgueil : la Société a voulu récompenser pour une fois, non l'éclat ou la durée des services, mais seulement le dévouement à l'œuvre commune. Je dois lui en savoir d'autant plus de gré que l'honneur qu'elle fait est en vérité franc de toute charge. Avec un trésorier comme M. de Goldschmidt, un secrétaire général comme M. Israël Lévi, votre président est dispensé des soucis de l'administration et de la direction. Je n'offenserai pas leur modestie de vains compliments; seuls ils veulent savoir ce que nous leur devons.

Ces collaborateurs dévoués, en assumant tout fardeau et toute responsabilité, laissent du moins au président la liberté de juger les résultats de l'effort social. La trente-deuxième année d'existence de la Société n'a pas été inférieure à ses aînées. La collection des sources classiques de l'histoire juive s'est augmentée d'un volume; grâce à MM. Harmand et Théodore Reinach, la traduction de Josèphe est maintenant arrivée à mi-chemin. La Revue des Études juives a continué à explorer presque toutes les parties de l'immense domaine qui lui appartient — l'histoire vieille de plus de trente

siècles, infiniment riche et diverse, qui a mis le judaïsme en contact avec toutes les grandes civilisations du monde. La Bible a été un peu négligée, mais les hellénistes consulteront avec fruit les mémoires ou les notes de MM. Psichari, Israël Lévi et Canet; médiévistes et philosophes tireront profit des recherches de M. Regné sur les Juifs de Narbonne et des considérations de M. Vexler sur Spinoza; les amis de l'histoire moderne prendront intérêt à ce que M. Galante nous apprend d'après les sources turques de ce Joseph Nassy qui fut duc de Naxos, aux mémoires de M. Bauer sur la communauté de Nice, de M. Ginsburger sur les troubles antisémites d'Alsace en 1848, et surtout à la longue série d'articles qui permet d'attendre de M. Liber l'histoire qui nous manquait du judaïsme pendant la crise révolutionnaire. Il faudra sans doute des courages résolus pour suivre MM. Büchler, Leszinsky, Schwarz, Poznanski, Aptowitzer, Epstein, Marmorstein, dans leurs savantes études sur le Talmud et la littérature rabbinique, M. Regné dans ses utiles dépouillements des archives de la Catalogne, M. Schwab dans son catalogue de la bibliothèque consistoriale de Paris; mais les sémitisants ne seront pas seuls à apprécier le haut intérêt de la contribution que la Revue a apportée à l'étude des incomparables documents que nous a rendus le sol de l'Égypte; les papyrus d'Eléphantine, commentés par M. Lévi et la dernière des grandes trouvailles que nous devons à l'inépuisable Geniza du Caire : cet écrit damascénien qui nous révèle un aspect imprévu du judaïsme de l'époque maccabéenne et qui, si je ne me trompe, a une importance vraiment capitale pour l'explication du christianisme primitif. Le mémoire de M. Israël Lévi marque un progrès notable dans l'intelligence de ce texte difficile.

Nos publications suivent la marche d'une science qui se renouvelle incessamment, « toujours rajeunissante et non jamais vieillissante », comme disait Richard Simon. Les générations humaines passent. Des deuils cruels sont venus nous frapper. M. Louis Cerf, esprit cultivé et charmant avait pour notre Société l'attachement qui est de tradition dans sa famille. M. Charles Lévy, qui a longtemps mis son dévouement au service de la communauté de Colmar, unissait aux qualités du cœur la curiosité la plus intelligente du

passé. Il fut l'un des fondateurs et le premier président de la Société historique du judaïsme alsacien. Avec M. Paul Hildenfinger nous perdons un chercheur zélé et heureux dont notre *Revue* avait publié des essais remarqués. Il meurt en pleine jeunesse, laissant sur le Paris juif au XVIIIe siècle un livre riche en matériaux inconnus avant lui.

Puissent de nouveaux amis venir renforcer nos rangs hélas ! clairsemés, de nouveaux collaborateurs remplacer ceux qui s'en vont. Les uns ni les autres ne sauraient manquer à une œuvre qui fait appel à tous ceux que peut captiver la recherche méthodique de la vérité, que peut passionner l'une des pages les plus belles et les plus émouvantes de l'histoire humaine.

M. Édouard DE GOLDSCHMIDT, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

L'état financier de notre Société pour l'année 1912 est à peu près semblable au compte rendu de l'exercice de l'année antérieure.

Le trésorier de votre Société est heureux de pouvoir constater la stabilité de nos finances, preuve de l'intérêt avec lequel tous les membres de notre Société continuent à suivre nos travaux et à les accompagner de leur encouragement.

Il serait souhaitable qu'à ces marques de bonne volonté vint s'ajouter une propagande qui, en répandant davantage notre Revue et le goût de nos travaux, viendrait de ce fait alimenter plus abondamment nos finances sociales.

La situation s'établit comme suit :

ACTIF.

En caisse au 1er janvier 1912	2.793 fr.	95 c.
Cotisations	6.397	70
Vente par les libraires	1.811	65
Coupons et intérêts	2.834	95
Total	13.838 fr.	25 c.

Passif.

Frais d'encaissement	198 fr.	» c.
Secrétaire de la rédaction	2.400	»
Conférences et assemblée générale	109	95
Frais d'envoi, timbres, mandats, etc	129	35
Frais d'impression de la Revue	4.637	55
Frais d'impression de la *Guerre des Juifs*	2.017	»
Honoraires des auteurs	2.740	80
Solde	1.605	60
Total	13.838 fr.	25 c.

Balance.

Doit :

Frais généraux	2.741 fr.	30 c.
Publications	7.583	70
Chez MM. de Rothschild frères	1.605	60
Total	11.930 fr.	60 c.

Avoir :

En caisse au 1er janvier 1912	2.793 fr.	95 c.
Cotisations et ventes	6.301	70
Coupons et intérêts	2.834	95
Total	11.930 fr.	60 c.

M. Edmond Fleg lit un certain nombre de ses *Poèmes juifs*.

Il est procédé ensuite au renouvellement du tiers des membres du Conseil. Sont élus : MM. Abraham Cahen, Albert Cahen, Mayer Lambert, Sylvain Lévi, Alfred Lévy, Salomon Reinach Théodore Reinach, baron Édouard de Rothschild et Eugène Sée, membres sortants.

M. Sylvain Lévi est élu président de la Société pour l'année 1913.

LES JUIFS

ET

LA CONVOCATION DES ÉTATS GÉNÉRAUX

(1789)

(FIN [1])

V. — Les députés juifs a Paris.

Après que les Juifs d'Alsace, des Évêchés et de la Lorraine avaient formé des cahiers et nommé des députés, ceux-ci avaient porté à Paris leurs cahiers respectifs et là, sous la présidence de Cerf Berr, ils les avaient fondus en un seul cahier commun, qui fut remis au gouvernement. La mission des députés juifs était terminée, leur rôle allait commencer.

Grégoire, après avoir résumé les demandes des Juifs d'après leur cahier général, ajoute : « Les six députés arrivés à Paris ont fait en commun une Requête imprimée, dans laquelle ils suppriment plusieurs de ces demandes [2] ». Pourquoi cette requête publique aussitôt après le cahier confié au gouvernement et surtout pourquoi ces modifications au cahier commun ? A la suite de quels événements, de quelle crise intérieure, les députés ont-ils été amenés à dépasser les vœux de leurs mandants, à outrepasser les instructions du gouvernement ?

L'un d'eux, le plus actif et le plus perspicace, la tête forte du groupe, Berr-Isaac Berr, paraît avoir été le seul à se rendre compte

1. Voir *Revue*, t. LXIV, 244 et s.; t. LXV, p. 89 et s.
2. *Motion en faveur des Juifs*, p. VIII.

de ce qui s'était passé et à en rendre compte. Après avoir indiqué dans quel état d'esprit les Juifs avaient formé leurs cahiers, il expose ainsi les sentiments et les démarches de leurs députés à Paris[1] : « Arrivés à Paris au mois d'août dernier, nous apprîmes avec bien de la joie que le premier article de la constitution émanée de la sagesse de l'Assemblée Nationale établissait les droits de l'homme, en déclarant que tous les hommes naissent égaux et libres[2]. Nous trouvâmes alors non seulement notre mission inutile, mais nous jugeâmes que ce décret, base de bonheur des Français, nous accordait des droits bien au-delà de ceux que nous étions chargés de solliciter et de demander par nos cahiers. Cependant, de longues expériences ne nous ont que trop souvent appris malheureusement que tout ce qui pourrait, par une suite de temps, être assujetti à une interprétation quelconque pourrait rencontrer des difficultés à l'égard des *Juifs*. Nous décidâmes que, sans nous arrêter à nos cahiers primaires, nous réunirions nos demandes à la demande générale d'obtenir *les droits et le titre de citoyens*, ce qui a donné lieu à l'Adresse que nous eûmes l'honneur de présenter à l'Assemblée Nationale, le 26 août dernier[3] ». Ce que Grégoire nous a appris, Berr-Isaac Berr nous aide à le comprendre.

Mais il n'explique pas tout. Les députés juifs ne furent pas seulement aux prises avec les circonstances nouvelles ; ils eurent à faire front à des antagonismes favorisés par ces circonstances. Ceux qu'ils représentaient formaient le gros de la population juive en France. Mais, en dehors d'eux et même au milieu d'eux, certaines fractions avaient des intérêts qui contrariaient les leurs et des aspirations avec lesquelles ils devaient compter. Ces divergences se sont manifestées dans des publications dont nous avons à démêler les tendances et à préciser la portée.

En prenant pour fil conducteur ces manifestes, qui ont précédé et préparé en un sens celui de nos députés, nous pouvons essayer de reconstituer les faits qui se sont produits et les courants d'idées qui se sont fait jour parmi les Juifs pendant ce mois d'août 1789, qui fut vraiment pour eux le mois critique : c'est alors que

1. *Lettre du Sr Berr-Isaac Berr... à Mgr l'évêque de Nancy*, p. 4-5. Écrit en avril 1790.

2. Les premiers articles de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, préface de la nouvelle constitution, furent adoptés par l'Assemblée constituante le 20 août 1789. Les députés juifs étaient arrivés peu auparavant ; dans leur lettre du 4 octobre, que nous publions plus loin, ils disent qu'ils attendent depuis près de deux mois.

3. Lire : le 31 août. Berr-Isaac Berr confond l'Adresse des Juifs de Paris avec celle des Juifs de l'Est, — la sienne !

se fixa, devant le problème de l'émancipation que posait la Révolution naissante, l'attitude non seulement des Juifs de l'Est, mais de tous les Juifs de France, à commencer même par les « Portugais », qui paraissaient déjà hors de cause.

Encore les « Portugais »

Les députés des Juifs de l'Est étaient arrivés à Paris avec le souci de leur mission, à laquelle les événements semblaient devoir donner une importance inattendue, et aussi avec l'inquiétude des mauvaises nouvelles qui leur parvenaient de chez eux. La France s'était soulevée. Dans la capitale, c'était déjà la Révolution ; en province, c'était encore la jacquerie. Le peuple de Paris avait pris la Bastille, le peuple des campagnes attaquait les châteaux. Les Juifs, ces exploités du régime, apparaissaient comme les exploiteurs du peuple. Les paysans et la populace s'en prirent à eux, principalement dans le Sundgau et dans quelques autres villages d'Alsace, mais aussi dans plusieurs localités de la Lorraine [1].

Ces désordres eurent leur écho à l'Assemblée Nationale, qui commençait à prendre en main les affaires du pays. Dans la séance du soir du 3 août, un débat s'engagea sur la situation troublée du pays. Grégoire, qui, suivant ses propres expressions, était « venu à l'Assemblée constituante avec la résolution d'y plaider la cause des Juifs », dénonça « les vexations exercées contre ceux d'Alsace [2] ». « M. l'abbé Grégoire, rapporte un compte rendu de presse, fait le tableau des persécutions inouïes qu'on vient d'exercer en Alsace envers les Juifs ; il dit que, comme ministre d'une religion qui regarde tous les hommes comme frères, il doit réclamer dans cette circonstance l'intervention du pouvoir de l'Assemblée en faveur de ce peuple proscrit et malheureux [3]. » La

1. Sur les troubles contre les Juifs en Alsace, dont le récit sortirait du cadre de cette étude, voir Ch. Hoffmann, *Les troubles de 1789 dans la Haute-Alsace*, dans la *Revue d'Alsace*, LVIII (1907) ; Ginsburger, *Die Judenverfolgungen im Elsass im Jahre 1789*, dans la *Strassburger Israelitische Wochenschrift*, 1908, nos 36 et s.; 1909, nos 1 et 2. — Pour la Lorraine, la Commission intermédiaire de Lorraine et Barrois écrit le 6 août à l'Assemblée Nationale : « Les Juifs... sont chassés de leurs maisons, dépouillés de leurs propriétés et de leurs vêtements mêmes, et traités, à Lixheim surtout, avec une fureur sans exemple » (Arch. Nat., C 32, dossier 269, pièce 16). Comp. les journaux du temps : *Courrier de Paris*, du 25 août, p. 215 *Révolutions de Paris*, du 19 octobre, p. 28-29, etc.

2. *Mémoires* Paris, 1837), I, 333.

3. *Moniteur*, 1-3 août (*Archives Parlementaires*, 1re série, VIII, 336 *b*). — Dans la *Revue des Etudes juives*, IV, 308, lire 3 août au lieu de 3 avril.

discussion n'aboutit pas ce soir-là ; elle aboutit le lendemain à l'abolition des privilèges féodaux (nuit du 4 août).

Quelques jours après, Grégoire reçut les remerciements des Juifs... de Bordeaux. Les « députés de la Nation juive portugaise de Bordeaux » lui adressèrent, à la date du 14 août, une lettre qu'ils eurent soin de publier [1]. Pourquoi cette lettre ouverte et qui sont ces députés ? Tout de suite, ils se présentent : ce sont « les quatre députés de la Nation juive portugaise qui ont concouru à la nomination des représentants de cette ville à l'Assemblée Nationale », et ils signent : Furtado l'aîné, Azevédo, David Gradis, électeur, Lopès du Bec. Nous les connaissons déjà [2]. Mais que font-ils dans la capitale ? Commissaires des Juifs « portugais » de Bordeaux à l'élection des députés de la ville, leur mandat était depuis longtemps expiré ; tout au plus étaient-ils qualifiés pour suivre les affaires locales de Bordeaux. S'ils sont à Paris, c'est pour suivre l'affaire des Juifs « allemands ». Les « Portugais » avaient toujours séparé leur cause de celle des « Allemands ». Récemment, lors de la consultation instituée par Malesherbes, leurs délégués à Paris avaient eu pour instruction d'agir à part et à l'insu des « Allemands » [3]. Ces délégués, leur mission terminée, étaient rentrés à Bordeaux. Voici maintenant qu'à la faveur de la convocation des États généraux, les « Allemands » ont pu — et autorisés par le gouvernement encore — envoyer des députés à Paris, où ils auront le champ libre ! Les « Portugais » de Bordeaux, pour lesquels David Silveyra avait en vain sollicité la même autorisation et qui avaient dû s'estimer heureux d'être représentés par quatre députés de leur « corporation » dans le corps électoral de leur ville, dépêchèrent donc dans la capitale ces mêmes députés pour surveiller les démarches des députés « allemands » et contrecarrer au besoin leur action, si elle devenait compromettante.

L'intervention de Grégoire en fournit l'occasion. Ainsi, on allait porter la question juive devant l'Assemblée Nationale et peut-être englober les « Portugais » dans une loi générale sur les Juifs, qui leur accorderait les facultés du droit civil, mais restreindrait leur liberté commerciale pour les empêcher de pratiquer l'usure. C'eût été probablement la réforme de Malesherbes ; c'était en gros le projet de Grégoire, tel qu'il venait de le développer dans

1. *Lettre adressée à M. Grégoire... par les députés de la Nation juive portugaise de Bordeaux, le 14 août 1789.* Versailles, Baudouin ; 4 pages in-8° (Bibl. Nat. : Ld[18]29).

2. Voir *Revue des Études juives*, LXIV, 249 et 253-4.

3. Voir Malvezin, *Histoire des Juifs à Bordeaux*, p. 251.

son *Essai sur la régénération des Juifs*, et sans doute allait-il le reprendre à la tribune. C'est pour conjurer ce danger que les quatre députés des « Portugais » de Bordeaux se décidèrent à adresser une lettre à Grégoire et à la rendre publique. Elle fut probablement rédigée par le premier signataire, l'éloquent et un peu phraseur Furtado.

La lettre est curieuse. Ils le remercient d'abord « d'avoir invoqué le secours de l'Assemblée pour arrêter les vexations qu'éprouvent en ce moment quelques infortunés habitants de l'Alsace », — c'est de leurs coreligionnaires qu'il s'agit. « La nouvelle de leurs malheurs... a déchiré nos cœurs en même temps qu'elle a accru le sentiment de reconnaissance dont nous nous sentons déjà pénétrés pour vos bienfaits... Puissiez-vous, Monsieur, jouir du fruit de vos généreux efforts ; puissiez-vous voir l'aurore des beaux jours de la nation juive succéder aux orages qui tourmentent encore son existence. » Ils demandent donc à Grégoire de persévérer dans ses efforts, de poursuivre sa campagne en faveur des Juifs ? Au contraire. Sans transition, ils continuent : « Nous ne présumons pas que, dans l'état actuel des choses, il faille pour régénérer les Juifs d'autres lois que celles qui serviront à la régénération du royaume entier. La Déclaration des droits de l'homme, qui doit précéder la Constitution, repousse toutes les mesures particulières qu'un autre état de choses vous avait engagé à proposer au gouvernement. Nous le disons avec confiance : c'est par la liberté de leurs personnes et de leurs biens que les Juifs de toutes les provinces du royaume deviendront heureux et utiles. Les avantages de cet acte d'humanité et de justice doivent leur être communs avec tous les hommes, il élèvera leurs sentiments et leur méritera avec le temps la considération dont nous jouissons dans cette ville ». Que Grégoire retire donc ses projets de réforme admissibles avec l'ancien régime ; il suffit d'avoir proclamé les droits de l'homme pour que même les Juifs d'Alsace soient non seulement heureux et utiles, suivant la formule, mais encore aussi considérés de leurs concitoyens que le sont les Juifs de Bordeaux. Mais au fond, si ceux-ci ne veulent pas d'une loi sur les Juifs, ce n'est pas parce qu'elle serait inutile pour les « Allemands », c'est parce qu'elle serait injuste et injurieuse pour eux-mêmes. « Toute loi particulière qui établirait des restrictions aux principes fondamentaux de la Constitution serait une grande injure qui empêcherait un grand bien et perpétuerait la durée d'un grand mal. Si la conduite ou le sort malheureux de quelques Juifs de l'Alsace et des Trois Évêchés

déterminait l'Assemblée Nationale à faire quelque règlement qui dût être commun à tous les Juifs du royaume, ceux de Bordeaux le regarderaient avec raison, ainsi que tous leurs concitoyens, comme une injustice aussi gratuite qu'elle serait cruelle. Mettre des entraves au commerce de ceux-ci et leur défendre ce qu'ils ne font pas, ce qu'ils n'ont jamais fait, ce serait les entacher d'un soupçon injurieux, contre lequel leur conduite présente et passée réclamerait hautement ». Donc pas de loi sur les Juifs, — la chose leur tient à cœur. « Encore une fois, Monsieur, c'est par la liberté civile et religieuse, par ce système qui place dans la liberté des hommes et des choses tout l'art de gouverner, que les Juifs trouveront le moyen de devenir utiles en devenant meilleurs. Oui, Monsieur, en accordant au Chrétien ce retour de tendresse que vous voudriez voir renaître, « le Juif embrassera en vous son concitoyen, son frère et son ami ». Ces derniers mots étaient ceux qui terminaient l'*Essai* de Grégoire [1] et la citation voulait dire : Dans l'état actuel, le but que vous poursuivez — le rapprochement des Juifs et des chrétiens — sera mieux atteint si vous ne faites rien.

Les « Portugais » sont donc convaincus que les principes de liberté et de fraternité, une fois proclamés pour toute la France, suffiront à régénérer les Juifs. Ces sentiments fraternels sont aussi touchants que leur confiance dans la vertu des principes. Et, en un sens, ils avaient raison. Le régime de liberté et d'égalité que la Constituante allait instaurer en France donnait plus aux Juifs que toutes les réformes partielles que Grégoire pouvait proposer : il leur donnait tout. Sans doute, mais à condition qu'il fût bien entendu que ce régime leur serait appliqué. Tout le monde ne l'entendait pas ainsi et, lorsque finalement la Révolution a fait entrer les Juifs dans le droit commun de tous les Français, elle a dû prendre un décret en forme pour supprimer toute équivoque et réduire toute opposition. Or, les « Portugais » préféraient l'équivoque parce qu'ils redoutaient l'opposition. Ils se fient aux principes, cela signifie qu'ils prient qu'on ne s'occupe pas d'eux. Ils protestent d'avance contre toute loi sur les Juifs parce qu'ils craignent qu'elle ne les assimile aux « Allemands » [2]. Ils ne s'élèvent guère contre une loi restrictive qui aurait atteint ceux-ci ; ils tiennent seulement à n'y être pas englobés. Le moyen le plus sûr était de ne pas évoquer du tout la question juive. Aussi font-ils les satisfaits. Pourtant

1. « ...Et qu'enfin le Juif, accordant au Chrétien un retour de tendresse, embrasse en moi son concitoyen, son frère et son ami. » Toute la péroraison de l'*Essai* a passé ensuite dans la *Motion en faveur des Juifs*.

2. Leurs craintes n'étaient pas vaines. On le vit lorsque, les 21-24 décembre sui-

à Bayonne et à Bordeaux même, certains droits, certains honneurs leur étaient contestés, et ce que les « Allemands » demandaient, ils le voulaient aussi en partie : voir le mémoire qu'ils avaient remis à Malesherbes. Mais ce qui leur manquait encore, ils comptaient l'obtenir tacitement. Les événements travaillaient pour eux, ils n'avaient qu'à attendre, sans bouger. Ils restaient fidèles à leur tactique. De même qu'au moment de la convocation, « comblés » d'avoir été admis aux assemblées électorales, ils avaient tu leurs revendications, de même ils étaient maintenant les partisans de la politique du laisser faire, parce qu'elle favorisait leurs intérêts.

Bref, si les Juifs de Bordeaux avaient éprouvé le besoin d'écrire à Grégoire, c'était moins pour le remercier de son intervention que pour lui demander de ne plus intervenir. Le curé d'Emberménil comprit-il les dessous de leur lettre ? Quand vingt ans plus tard, il écrivit ses Mémoires, il se plut à citer cette lettre comme un témoignage de reconnaissance des Juifs, alors que c'était au fond une prière de s'abstenir [1]. S'il comprit sur le moment l'invitation, il n'en tint nul compte. Caractère entier, très ferme sur ses principes, il persévéra dans sa campagne en faveur des Juifs — des Juifs tout court. La démarche des députés des Juifs de Bordeaux ne le fit pas dévier de sa ligne de conduite [2].

Les députés des Juifs de l'Est ne pouvaient pas se tromper sur le sens de cette démarche et sur ses mobiles : ils durent bien voir que les « Portugais » refusaient toujours de faire cause commune avec eux. S'ils furent ébranlés un moment, c'est que les événements paraissaient donner raison à la thèse des « Portugais ». Berr-Isaac Berr nous a confié que, lorsque lui et ses collègues arrivèrent

vants, le débat s'étant engagé à l'improviste sur les Juifs, les « Portugais », auxquels on n'avait pas pensé et qui n'avaient pu parer le coup, se trouvèrent compris dans l'ajournement ; ils se tirèrent d'affaire ensuite, mais ce ne fut pas sans alarme et sans peine, et ils lâchèrent alors carrement les « Allemands ».

1. *Mémoires*, I, 333. La lettre est reproduite aux Pièces justificatives, p. 459-461.

2. Les *Archives Israélites*, V (1844), 417, citent, avec la date du 20 août 1789, la lettre suivante, adressée par Grégoire à Isaac-Berr Bing : « Mon bon ami, quoique pressé, je m'empresse de vous dire que M. Alkan, de Nancy, officier de la garde nationale parisienne, est électeur, et, quand on l'a choisi, on savait qu'il était juif allemand ; voilà un grand acheminement pour assurer à votre nation les droits politiques : si l'on ne fait aucune difficulté au corps électoral, le fait établira le droit ; si l'on en fait, l'Assemblée Nationale décidera sûrement en votre faveur... » Abraham Alcan, sous-lieutenant de la 5e compagnie du bataillon de Sainte-Eustache, fut nommé électeur aux élections de juin 1791, ce qui est assez remarquable (voir Charavay, *Les Assemblées électorales de Paris, 1791-1792*, Paris, 1894, p. 16). La lettre de Grégoire est donc de cette époque et non d'août 1789.

à Paris, ils furent d'abord déconcertés. Le premier article de la Déclaration des droits venait d'être voté. « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». C'était plus qu'ils n'en avaient jamais demandé. Avec la France entière, les Juifs étaient libérés et régénérés d'un coup. Fallait-ils s'attarder à solliciter quelques faveurs quand la nouvelle Constitution allait garantir à tous des droits bien autrement larges ? Telle fut la première pensée de nos députés et les députés « Portugais » abondaient dans le même sens. Mais il leur suffit de se retourner et de jeter un coup d'œil dans leurs provinces pour rabattre leurs illusions et retrouver le sens des réalités. Pour les Juifs de l'Alsace et de la Lorraine, emmurés dans les préjugés et les mépris de leurs concitoyens, la constitution serait lettre morte et bien loin qu'il suffit de proclamer les principes nouveaux pour que l'application leur en fût faite, il serait nécessaire d'abroger expressément les vieilles lois d'exclusion. Ne leur avait-on pas refusé le bénéfice de l'édit de 1787 sur les non-catholiques ? Sans doute ils demanderaient davantage maintenant, mais encore faudrait-il le demander. Pour les Juifs « portugais », c'était une autre affaire. Comme leur condition s'était de plus en plus rapprochée de celle des Français, ils jouiraient sans difficulté du nouveau régime. Mais les Juifs « Allemands » étaient hors la loi et hors la société, et l'hostilité des chrétiens désarmait moins que jamais. La tactique qui favorisait les « Portugais » desservait les « Allemands » et ceux-ci, au demeurant, avaient sujet de se méfier de leurs rivaux qui, loin de leur faire aucune avance, ne cherchaient, sous le couvert des principes, qu'à tirer leur épingle du jeu et se séparaient de leurs frères en se rapprochant des Français.

La conduite des Juifs « Allemands » était toute indiquée. Tenus à distance par leurs coreligionnaires privilégiés, repoussés par leurs voisins chrétiens, ils ne pouvaient se reposer sur la Déclaration des droits de l'homme ; ils devaient agir et agir pour leur propre compte.

Juifs de Lunéville et de Sarreguemines

Les députés des Juifs de l'Est s'émurent peut-être, ils ne durent pas être surpris de la démarche des « Portugais » : ils n'avaient jamais compté sur leur concours, ils savaient qu'ils ne seraient jamais de leur bord. Ils durent être plus ébranlés par la défection qui se produisit dans leurs propres rangs. Pendant qu'ils étaient à Paris, une minorité, derrière eux, prenait position, et, du fond de la Lor-

raine, préparait une protestation contre la majorité. C'étaient les Juifs de Lunéville, entraînant à leur suite ceux de Sarreguemines. L'attitude des Bordelais signifiait l'abstention ; l'intervention des Lunévillois signifiait la rupture.

On se rappelle que les Juifs de Lorraine étaient constitués depuis 1753 en une communauté unique, dont le siège était à Nancy, dont le rabbin résidait à Nancy, dont les trois syndics étaient de Nancy. En 1789 les syndics de Nancy étaient Mayer Marx, Louis-Isaac Berr et Berr-Isaac Berr[1]. Le premier et le troisième — le deuxième était un frère du troisième — avaient été nommés ou s'étaient fait nommer députés des Juifs de Lorraine à l'occasion de la convocation et leur cahier contenait un article qui devait garantir les Juifs de Nancy contre les intrus[2]. Les communautés de la province furent outrées de ce despotisme accapareur, d'autant plus insupportable que, depuis 1753, elles s'étaient beaucoup développées. « D'assez bonne heure, dit M. Pfister, les Juifs de Lorraine se plaignirent de cette prééminence des Juifs de Nancy et voulurent former des communautés autonomes[3] ». L'opposition paraît avoir eu son principal foyer à Lunéville, l'ancienne résidence des ducs de Lorraine. En 1788, les seize familles juives de cette ville avaient demandé la permission de se choisir un rabbin ; cette autorisation leur fut refusée[4]. Par contre, ils avaient pu, trois ans auparavant, élever une synagogue[5]. Lunéville entraîna dans l'opposition Sarreguemines, où les Juifs avaient également une synagogue et où ils étaient assez nombreux[6] : à elles deux, ces deux communautés étaient plus fortes que celle de Nancy.

Lunéville prit la tête du mouvement et, sous l'influence des événements révolutionnaires, passa de la résistance à l'offensive. La guerre était déclarée aux abus : pourquoi Nancy garderait-il ses privilèges tyranniques ? Un vent de liberté soufflait partout : pourquoi Lunéville ne s'émanciperait-il pas du joug de Nancy ? Mais à regarder les faits du point de vue de la Révolution, ils prenaient une tout autre signification. Les Juifs de Lunéville sont dominés

1. Tous les trois signent en cette qualité, le 26 juillet 1789, une lettre adressée au « Comité des ordres » (*Réponse des Juifs de la province de Lorraine à l'Adresse présentée à l'Assemblée Nationale par... Strasbourg*, 1790, p. 24).

2. Voir *Revue*, LXIV, 274 ; LXV, 132.

3. *Histoire de Nancy*, III, 324.

4. Baumont, *Histoire de Lunéville*, p. 211.

5. Voir *Revue*, LXV, 130.

6. Voir *Revue*, LXIV, 262. — Il ne faut pas oublier que Lunéville était dans la Lorraine propre ou française, plus ouverte aux courants avancés, et Sarreguemines dans la Lorraine allemande.

par ceux de Nancy ; qu'est-ce que cette dépendance à côté de l'oppression dont souffrent tous les Juifs de France ? Ils sont tenus à l'écart par leurs coreligionnaires de Nancy ? Il s'agit bien de cela ! Tous les Juifs ne sont-ils pas exclus des droits et honneurs civiques ? Voilà le régime d'exception contre lequel les Juifs de Lunéville vont s'élever. S'ils en obtiennent l'abolition, ils seront du même coup délivrés de la tutelle de Nancy ; ils ne dépendront plus d'une autre communauté le jour où ils seront assimilés à leur citoyens chrétiens, où ils seront libres comme eux et avec eux.

Telles sont les dispositions des Juifs de Lunéville. Devant qui porteront-ils leurs revendications ? Mais devant l'Assemblée Nationale, comme tous les citoyens, tous les corps qui ont à se plaindre ou à réclamer. Ils ne peuvent pas avoir recours aux députés des Juifs de Nancy, avec lesquels ils sont en opposition d'intérêts et d'idées. Ils ne chercheront pas, comme les « Portugais », à circonvenir Grégoire, leur « compatriote » pourtant. Ils s'adresseront directement à la Constituante, par-dessus la majorité attardée de leurs coreligionnaires, qu'ils ont d'un coup dépassés au risque de se séparer d'eux. Les Juifs de Lunéville et de Sarreguemines ont été ainsi les premiers à en appeler à la Constituante elle-même, et la décision de leur démarche comme la fermeté de leur langage montre qu'ils étaient à la hauteur des circonstances qui les favorisaient.

Leur Mémoire, présenté à « Nosseigneurs de l'Assemblée Nationale », fut rédigé à la fin d'août, comme il résulte d'allusions précises à la Déclaration des droits, et adressé aussitôt, selon toutes vraisemblances, à la Constituante, avant d'avoir été livré à la publicité[1].

Ces Juifs commencent par invoquer les grands principes que l'Assemblée vient de proclamer, non pour se dissimuler derrière, comme les « Portugais », mais au contraire pour s'en prévaloir, et la conscience qu'ils ont de l'indignité de leur sort est encore plus frappante peut-être que l'énergie avec laquelle ils en dénoncent l'iniquité. « Dans ce moment de régénération, où les abus sont détruits, où les préjugés disparaissent, et quand l'As-

1. *Mémoire pour les Juifs de Lunéville et de Sarguemines*, s. l. n. d., 8 p. in-8° [Biblioth. Nationale : Ld[18*35]. Reimprimé par (A. Benoît), *Lunéville et ses environs*, I : *Les élections aux États généraux à Lunéville* (Lunéville, 1879), p. 105-115, et par M. Alfred Lévy à la fin de sa *Notice sur les israélites du duché de Lorraine* (*Univers israélite*, XXXIX-XL, 1884-5, et tirage à part). Le Mémoire est suivi dans l'imprimé d'une « Addition à l'Adresse » qui répond à l'Adresse des Juifs des trois provinces en date du 31 août et sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure.

semblée Nationale a déclaré dans ses décrets augustes que les hommes naissent et demeurent égaux, ne sera-t-il pas permis aux Juifs établis à Lunéville et Sarreguemines de réclamer cette égalité si précieuse et si juste, et de demander la destruction de ces différences humiliantes qui ont jusqu'ici ravalé en quelque sorte le peuple juif au-dessous de la condition humaine ? Ces décrets sont généraux ; ils prononcent en faveur de tous les hommes sans distinction de créance[1] ou de culte. Les Juifs, comme tous autres, doivent donc nécessairement se ressentir de leur salutaire influence... La révolution à jamais célèbre qui vient de s'opérer a eu principalement pour objet de faire cesser toutes les injustices sous le poids desquelles les classes souffrantes de l'empire français ont eu si longtemps à gémir ; or, cette foule d'exclusions flétrissantes prononcées contre les Juifs est assurément une grande injustice. Il faut donc qu'elle disparaisse avec tant d'autres que la régénération a détruites ». Autrement, les Juifs seraient d'autant plus malheureux dans la délivrance générale et on leur refuserait les honneurs qu'ils s'efforceraient de mériter. « Dans l'ivresse universelle qu'inspirent ces décisions à jamais mémorables, faudra-t-il que les Juifs soient seuls condamnés à gémir sur leur sort ? Et la félicité publique n'aura-t-elle pour eux d'autres effets que ceux de leur faire sentir de plus en plus tout le malheur de leur condition ? Ils voient tous les Français, sans distinction de naissance, de rang ou de fortune, appelés à tous les emplois, à toutes les places, à toutes les dignités ; ils voient que les talents et les vertus vont être à l'avenir les seuls titres de préférence. Mais les talents et les vertus, qu'obtiendront-ils aux malheureux Juifs, s'il faut qu'ils demeurent voués à l'humiliation dans laquelle ils languissent depuis tant de siècles ? » De quel droit les y maintiendrait-on ? « Serait-ce parce que la religion judaïque n'est pas la religion dominante en France ? » Poser la question en ces termes est déjà hardi ; la réponse n'est pas moins ferme, inspirée sans doute par l'article 7 de la Déclaration des Droits. « Mais les décrets de l'Assemblée, en assurant la liberté de conscience, ne proscrivent aucune religion. On n'est point criminel à ses yeux pour être de telle ou telle croyance. Quel que soit le dogme que l'on professe, on ne cesse pas pour cela d'être citoyen ». Ce n'est pas assez d'accorder aux Juifs la liberté de leur culte ; la tolérance, ce n'est pas l'égalité. Et le ton, qui s'était élevé à une fermeté hardie pour revendiquer les droits des citoyens déchus dans l'État, se fait sen-

1. Croyance.

sible, avec une pointe d'amertume, pour déplorer que la patrie, en rejetant une partie de ses enfants, se prive de leurs services. « La liberté religieuse est sans doute un grand bienfait ; mais ce n'est pas assez pour aimer la patrie autant qu'elle doit l'être, pour être toujours prêt à lui sacrifier ses biens et sa vie même. Il faut pouvoir compter sur quelque retour. Si toutes ses faveurs sont réservées à des enfants de prédilection, comment pourrait-elle se flatter que ceux qui sont traités par elle avec indifférence ou même avec rigueur ne lui en voueront pas moins tout leur amour ? » En donnant l'égalité aux Juifs, on encourage leurs talents, on réveille leurs vertus, si l'oppression leur a imprimé des vices. « Les talents, la vertu même ont besoin d'encouragements, et parmi les Juifs, tout a semblé conspirer jusqu'aujourd'hui à les décourager. Voilà, il n'en faut pas douter, le principe funeste de tous les vices qu'on leur reproche. Qu'on les rende à l'égalité qu'ils tiennent de la nature et que, d'après les principes consacrés par l'Assemblée Nationale, nulle institution humaine n'a pu justement leur ravir, et on les rendra à toutes les vertus. »

Ainsi, les Juifs sont fondés à réclamer l'égalité complète des droits et des fonctions avec leurs concitoyens chrétiens, dont ils ne doivent plus être distingués. Ceci est capital. « Les Juifs établis à Lunéville et Sarreguemines demandent donc qu'à l'avenir ils ne soient plus distingués des autres citoyens de leurs villes ; qu'ils cessent de former une corporation particulière et en quelque sorte étrangère au reste de leurs cités ; qu'ils supportent la totalité des charges comme tous les autres habitants et que, comme eux aussi, ils deviennent habiles à toutes les places et fonctions qu'un citoyen peut posséder. » Ils ne veulent plus former une corporation particulière, c'est-à-dire être rattachés à la corporation des Juifs de Lorraine ; mais continueront-ils à former une communauté religieuse et si oui, quelles seront les fonctions de leur syndic et de leur rabbin ? C'est sur quoi ils ne s'expliquent pas sur le moment.

Ils demandent à être incorporés aux communautés de leurs villes ; mais leurs concitoyens chrétiens les acceptent-ils ? Ils répondent affirmativement, ou du moins « ils osent assurer qu'en déférant à leur supplique, l'Assemblée Nationale ne contrariera point le vœu des habitants de Lunéville et Sarreguemines. Ces habitants savent que toutes les familles juives établies au milieu d'eux ont voué à tous leurs concitoyens l'attachement le plus sincère et que cet attachement ne pourrait que redoubler encore si d'odieuses distinctions étaient une fois abolies. » Voilà qui n'est guère péremptoire. Les chrétiens recevront-ils les Juifs ? ils ne les

repousseront pas. Les chrétiens tiennent-ils aux Juifs ? les Juifs tiennent aux chrétiens. Mais ils ajoutent que « la vérité de cette assertion est constatée par les preuves jointes à la présente requête ». Seulement, en fait de preuves, ils produisent uniquement un certificat du Comité de Lunéville[1], daté du 3 août, et attestant que la communauté des Juifs de la ville a offert « de contribuer en deniers à la chose publique », que ces offres ont été acceptées et qu'il a été décidé de dresser « une liste des citoyens zélés, à la tête de laquelle seront placés la communauté des Juifs » et un autre donateur. Comme preuve de l'empressement des Lunévillois à accueillir les Juifs, c'est peu ; c'est beaucoup si l'on se rappelle le dédain ou l'hostilité que, peu de mois auparavant, à l'occasion même de la convocation, la ville et les corporations avaient manifesté contre eux[2]. Les Juifs de Sarreguemines ne produisent même pas une telle attestation. Rien d'étonnant à cela : dans la Lorraine allemande, les Juifs étaient aussi détestés qu'en Alsace et le tiers du bailliage de Sarreguemines ne le cédait sans doute pas en aversion au clergé et à la noblesse, dont les cahiers se sont conservés[3]. Ces sentiments ne fondirent même pas au soleil de la Révolution. En février 1790, les Juifs de Lunéville et de Sarreguemines présentèrent un « Nouveau Mémoire » à l'Assemblée Nationale. Après l'ajournement du 24 décembre 1789, fondé en partie sur l'hostilité de l'opinion publique à l'égard des Juifs, ils tiennent à établir que leurs concitoyens ne sont pas opposés à l'émancipation. La moitié de leur mémoire est consacrée à administrer cette preuve. Mais sur quoi l'appuient-ils ? Encore et toujours sur le certificat de Lunéville du 3 août, qu'ils reproduisent en gros caractères et qu'ils commentent avec complaisance[4]. Pour les Juifs de Sarreguemines, toujours rien. Et pour cause : en août 1789 ils furent victimes des désordres[5] ; en avril 1790, la municipalité de cette ville prenait une délibération pour s'associer à la protestation de Strasbourg et d'autres villes alsaciennes contre l'admission des Juifs à l'état de citoyens actifs[6].

1. Sur ce Comité, qui s'était arrogé, comme dans d'autres villes, des pouvoirs de police et d'administration, voir Baumont, *Histoire de Lunéville*, p. 253-4, qui permet de rectifier l'orthographe des noms des membres du Comité, noms estropiés dans notre Mémoire.

2. Voir *Revue*, LXIV, 90.

3. Voir *Revue*, LXIII, 203.

4. *Nouveau Mémoire pour les Juifs de Lunéville et de Sarguemines*, p. 4-7.

5. Voir *Le Courrier de Gorsas*, n° 51 (II, 496).

6. A. Thomire, *Notes historiques sur Sarreguemines* (S., 1887), p. 108. Le même hauteur donne un détail qui indique la manière dont les Juifs étaien traités à Sarreguemines : ils n'avaient pas le droit de faire leurs achats au marché à la même heure

Les Juifs de Luméville et de Sarreguemines faisaient donc des avances sans être payés de retour. Mais en essayant de se rapprocher de leurs concitoyens, ils s'éloignaient de leurs coreligionnaires des autres villes? Ils le sentent bien : ils savent qu'ils les dépassent et craignent de n'être pas suivis. « Les exposants ne doutent pas que leur réclamation ne soit secondée par tous ceux qui se trouvent répandus dans l'empire français. Mais si, par l'effet d'une fatalité déplorable, il était possible que les autres se tussent, cette inconcevable insouciance ne pourrait jamais nuire aux droits incontestables de ceux qui se font entendre et qui, ayant en leur faveur la justice et l'humanité, n'ont pas besoin d'autre appui. »

On voit que les « exposants » saisissent toute la portée de leurs revendications. Les Juifs sont aussi les enfants de la patrie, ils doivent être citoyens de l'État : mots nouveaux dans la bouche de Juifs. Et comme ils ont vite attrapé les idées et le ton révolutionnaires ! Ils réclament l'égalité complète, non seulement en fait de droits et d'impôts, mais aussi en fait de fonctions et d'honneurs civiques. Ils ne sont pas encore libérés et déjà ils se sentent capables de détenir une partie du pouvoir, de devenir fonctionnaires, administrateurs, magistrats. En août 1789, c'était aller loin. Dans sa *Motion en faveur des Juifs*, qu'il écrivait vers le même temps, Grégoire ne se prononçait pas sans hésitation ni réserve pour l'admission des Juifs aux emplois publics[1]. C'est sur cette question précise que les partisans des Juifs à la Constituante furent mis en minorité à la suite du grand débat des 21-24 décembre 1789, et, en avril 1790, Berr-Isaac Berr, qu'on peut considérer comme l'organe attitré de la grande majorité des Juifs, croira encore pouvoir consentir en leur nom à la renonciation aux fonctions publiques, à condition que leurs communautés soient maintenues[2]. Mais Berr-Isaac Berr était un syndic, un de ces syndics de Nancy contre lesquels s'élèvent justement les Juifs de Luméville et de Sarreguemines, et ceux-ci pensent à s'émanciper de la communauté juive en entrant dans la société française, — tout à l'heure ils le donneront à entendre plus clairement. Ces Juifs lorrains étaient l'avant-garde du judaïsme français.

que les chrétiens (p. 98), disposition renouvelée encore le 10 décembre 1790 (p. 113). En 1767, les officiers du bailliage avaient fait des difficultés à trois juifs, qui voulaient s'établir dans la ville avec leurs brevets de marchands et bouchers (Carmoly, *Revue orientale*, II, 259). — En janvier 1790, un garde national de Sarreguemines adressait au président de l'Assemblée Nationale une lettre extrêmement violente contre les Juifs (Arch. Nat., DIV, 44).

1. *Motion*, p. 37-39.

2. Voir *Revue*, LXV, 109.

Juifs de Paris.

Les députés des Juifs de l'Est, tandis qu'ils délibéraient à Paris sur la conduite à tenir, étaient-ils au courant du coup hardi que préparaient derrière eux les Juifs de Lunéville et de Sarreguemines? Une manifestation publique, qui se produisit dans la capitale même, sous leurs yeux en quelque sorte, vint s'imposer à leur attention par sa portée autant que par la qualité de ses auteurs. Ce sont les Juifs de Paris qui entrent en scène et présentent, le 26 août, une adresse à l'Assemblée Nationale.

Il y avait donc un groupement de Juifs parisiens? En principe, le séjour de Paris était interdit aux Juifs. Ils y étaient de passage ou censés tels. N'étant pas domiciliés, ils ne pouvaient pas prendre part à la convocation, pas même au même titre que les Juifs des provinces où ils demeuraient régulièrement. C'est en vain que Cerf Berr l'avait demandé pour les « Allemands » et Silveyra pour les « Portugais » de Paris [1]. Le gouvernement avait tacitement refusé : légalement, les Juifs de Paris n'existaient pas.

Cependant un assez grand nombre de Juifs s'étaient établis dans la capitale, les autorités fermant les yeux. C'étaient des hommes venus d'un peu partout. Tous les centres juifs de France et d'Europe avaient fourni leur contingent et cette population composite reproduisait la variété même du judaïsme d'alors. On distinguait les « Portugais », les Avignonnais (Comtadins) et les « Allemands » (beaucoup de Messins, des Alsaciens et des Lorrains, beaucoup d'Allemands proprement dits, des Hollandais, des Anglais et même quelques Polonais).

Chacun de ces groupements avait une ou plusieurs confréries, présidées par des syndics et qui entretenaient des lieux de prières. Pour les « Portugais », Léon Kahn dit, d'après quelque source du temps, que « c'est vers 1770 que les congrégans de ce rite se réunirent d'abord dans une chambre de la maison qu'ils convertirent plus tard en oratoire » (dans la rue Saint-André-des-Arts) [2]. La plus ancienne confrérie aschkenazite paraît s'être constituée vers 1777 [3]. A la même époque les Avignonnais avaient une confrérie et un oratoire, comme nous l'apprend Azoulaï, témoin oculaire [4]. Mais —

1. Voir *Revue des Études juives*, LXIV, 268 et 275-7.

2. L. Kahn, *Histoire des écoles communales et consistoriales israélites de Paris* (Paris, 1884), 4, note (= *Annuaire de la Société des Études juives*, III [1884], 166, n.)

3. L. Kahn, *Les sociétés de secours mutuels* (Paris, 1887), 12.

4. Voir *Revue des Études juives*, LXV, 250 (259), 255 (269); la confrérie et un second oratoire furent fondés à ce moment même.

c'est encore Azoulaï qui en fait l'observation — aucune organisation légale n'était possible et il n'y avait pas dans la capitale de communauté officielle [1].

Le régime précaire des Juifs de Paris, leurs origines hétéroclites, leur manque d'organisation étaient autant d'obstacles au développement de leurs institutions religieuses, mais pouvaient favoriser leur évolution politique et sociale. Ils n'avaient pas de traditions, mais ils n'avaient pas de préjugés. C'étaient des hommes nouveaux. Ils n'avaient pas de privilèges à défendre, de hiérarchie à respecter. Ils pouvaient s'avancer sans laisser une partie des leurs en route. Les Juifs de Luméville étaient des séparatistes, les Juifs de Paris étaient des indépendants. Venus de tous les côtés de l'horizon, ils se dépouillaient plus facilement entre eux de l'esprit de corps, de l'esprit de clocher. Les Juifs de Bordeaux étaient des « Portugais », les Juifs de Metz étaient des « Allemands », les Juifs de Paris étaient des Juifs de Paris. Le provincialisme, le particularisme se fondaient dans le creuset de la capitale.

Ainsi les Juifs de Paris, désarmés sous l'ancien régime, étaient les plus « mobilisables » au moment de la Révolution. Seulement il fallait qu'à ce moment critique, ils comprissent la portée des événements et fussent en état de prendre une initiative et d'organiser une action commune. Il devait en être ainsi. La Révolution, ce volcan dont Paris fut le cratère, projeta d'abord ses lueurs fulgurantes sur les Juifs de la capitale, les premiers au pied du nouveau Sinaï. Il en fut ainsi. Dès le mois d'août ou de juillet 1789, il se constitua à Paris un comité qui eut pour mission de prendre en mains la cause des Juifs, de revendiquer pour eux les droits de citoyens.

Nous connaissons la composition de ce comité. Ses membres ont signé l'adresse du 26 août. Leurs noms appartiennent à l'histoire :

J. Goldschmit, *président* ; Abraham Lopès Lagouna, *vice-président* ; M. Weil, J. Benjamin, J. Fernandès, *électeurs* ; Mardochée [2] Lévi, Lazard Jacob, Trenelle père, Mardochée Elie, Joseph Pereyra Brandon, Delcampo fils, *députés*.

On voit par cette liste que les Juifs de Paris avaient formé, à l'imitation de leurs concitoyens, une sorte de comité politique ou électoral, présidé par un président et un vice-président et dont les membres, députés par leurs mandants, avaient choisi entre eux des

1. *Ibid.*, 249 (258).
2. Orthographié : Mardoche.

« électeurs ». Les uns et les autres appartenaient-ils à un certain groupe ? Léon Kahn assure que l'adresse, « à laquelle les Juifs *espagnols* et *portugais* étaient restés étrangers, avait été signée par les divers agents des Juifs *allemands* et avignonnais »[1]. Il n'en est rien et les ouvrages de L. Kahn permettent de l'établir. Mais déjà l'aspect des noms montre que le vice-président, par exemple, Abraham Lopès-Lagouna, est un « portugais ». Son épitaphe, conservée au cimetière des « Portugais » à la Villette et publiée par Kahn, nous apprend qu'il était né à Bordeaux en 1749; il mourut en 1807. Un Daniel Lopès-Lagouna, natif de Bordeaux, avait étrenné ce cimetière en 1780[2]. A la fin de 1777, Azoulaï, de passage à Paris, avait eu un entretien avec le « portugais » Jacob Lopès-Lagouna[3]. Le nom de Lopès-Lagouna n'est rare ni à Bordeaux, ni à Bayonne. Des trois électeurs, le troisième, J. Fernandès (Fernandez), est également un « portugais », son nom le dit pour lui. Il n'est d'ailleurs pas un inconnu, s'il est le même que le « véhément Fernandez », « ci-devant Juif portugais en religion », qui fut arrêté comme suspect en 1793 et relâché après le 9 thermidor[4]. Sur les six députés, les deux derniers sont des Bordelais ou des Bayonnais : Joseph Pereyra-Brandon et Delcampo fils, toujours à en juger par leurs noms (un Pereyra fut juré en 1792 ; un Brandon figure dans la garde nationale en 1790[5]).

La place prise par ces « Portugais » — un électeur sur trois, deux députés sur six — semble indiquer, si l'on écarte l'idée d'une répartition fortuite, que les « Portugais » avaient un tiers de représentation dans la composition de notre comité. Il devient naturel de supposer que les autres membres du comité y représentaient proportionnellement les deux autres groupes juifs, les Avignonnais et les « Allemands ». Le président, J. Goldschmit, est un « allemand ». C'est le banquier et joaillier Jacob Goldschmidt, syndic de la nation juive allemande polonaise et autres[6], fonction qu'il exerçait sans doute déjà en 1777 quand il reçut la visite d'Azoulaï[7]. Il mourut en 1804 ; son épitaphe l'appelle *parnass*, chef et administrateur de la communauté de Paris, le pieux Yekel fils d'Aaron Segal (Lévi)

1. L. Kahn, *Les Juifs de Paris pendant la Révolution* (Paris, 1898), p. 18. Graetz, *Geschichte*, XI, 204, avait déjà remarqué que le président est un Hollandais et le vice-président un « Portugais ».

2. L. Kahn, *Le Comité de bienfaisance*, 172 (n° 15), 109, n. 1.

3. *Revue des Etudes juives*, LXV, 251 (262).

4. *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, 214-215.

5. *Ibidem*, 121, 164.

6. *Le Comité de bienfaisance*, 104.

7. *L. c.*, 252 (264).

Goldschmidt d'Amsterdam[1]. Graetz le qualifie de hollandais[2]. C'est peut-être son père qui était venu d'Amsterdam. Lui-même, nous le trouvons à Nancy en 1753, parmi les chefs de famille tolérés[3]; son séjour ou son passage à Paris est signalé par la police dès 1769[4]. — Les autres « allemands » peuvent également être identifiés, car au rebours de leurs collègues, qui ne font que passer à la lueur de la Révolution, ils ont joué un certain rôle dans la communauté parisienne. L'électeur M. Weil est le négociant Moïse Weil, par l'intermédiaire duquel Cerf Berr céda en 1792 aux juifs « allemands » de la capitale, qui pouvaient maintenant posséder, le cimetière qu'il avait acquis avant la Révolution à leur usage[5]. Il mourut en 1809. Comme on le voit par l'épitaphe de son enfant mort en 1788, il était de Bischheim[6]. C'était un « pays » de Cerf Berr et sans doute son correspondant[6]. — Les deux députés « allemands », qui lui survécurent, marquèrent davantage dans l'histoire de la communauté. Jacob Lazard[7] était né dans la Prusse rhénane, à Willingen, près de Sarrelouis, en 1759[8]. Il se fixa à Paris en 1781, venant de Metz, où son père était déjà établi, et se fit une belle position comme joailler et marchand de diamants. Il obtint des lettres de naturalité[9] et fut un des deux notables qui représentèrent, dans la commission instituée par Malesherbes, les Juifs de Paris[10]. En 1792 il agit comme délégué de la synagogue de la rue Brisemiche[11]. Sous l'Empire, il fit partie de l'Assemblée des Notables et du grand

1. *Le Comité de bienfaisance*, 180.

2. *Geschichte*, *l. c.*

3. Pfister, *Histoire de Nancy*, III, 322 (d'après le *Recueil des Ordonnances de Lorraine*).

4. *Revue des Études juives*, XLIX, 123 (joaillier et banquier). Cf. L. Kahn, *Les Juifs de Paris sous Louis XV*, p. 65. — Le Goldschmidt d'Amsterdam ne serait-il pas le même que celui de Nancy ?

5. *Le Comité de bienfaisance*, 114.

6. *Ibid.*, 122, 176.

6. Un Moïse Weil était à son service en 1783 en Alsace, à Valck (v. M. Ginsburger, *Cerf Berr et son époque*, p. 30). Dans un dossier sur le péage corporel aux Archives Nationales, on trouve une note ainsi conçue : « M. Veil, chez M. Cerf Berr, n° 12, place des Victoires ».

7. Voir dans les *Archives israélites*, II (1841), 469-471, sa biographie par S. Cahen, qui tenait visiblement ses renseignements de Lazard lui-même.

8. Chose curieuse, un Jacob Lazare de Sarrelouis, commerçant en bijouterie et brocanteur, est signalé par la police parisienne en 1757 (*Revue des Études juives*, XLIX, 141). Serait-ce son grand-père ?

9. *Archives israélites*, II, 502.

10. *Revue des Études juives*, XLII, 259.

11. *Le Comité de bienfaisance*, 115.

Sanhédrin [1]. Il fut ensuite nommé membre du Consistoire central, où il siégea jusqu'à sa mort, survenue le 25 juillet 1841. La Restauration l'avait nommé expert des diamants de la couronne et il avait tous les honneurs dans les administrations du culte israélite [2]. Il était, ou il devint par la suite, assez cultivé, peu pratiquant, charitable à ses heures et sachant s'intéresser aux lettres juives. — Le collègue de Lazard, Trenelle père ou Jacob Trenelle (simplifié plus tard en Trénel), était un Messin. Il était bijoutier. On le trouve à Paris dès 1756 [3]. En 1767, il leva un brevet et réussit à l'exercer [4]. Plus tard, il obtint, comme Lazard, ses lettres de naturalisation et fit partie avec lui de la commission présidée par Malesherbes [5]. L'un et l'autre représentèrent encore les Juifs de Paris dans la Pétition que tous les Juifs « allemands » adressèrent le 28 janvier 1790 à la Constituante [6] et, quand la Commune de Paris organisa un referendum sur la question juive, ils firent la tournée des districts avec Goldschmidt et un autre que nous nommerons tout à l'heure [7]. En 1792, Trenelle était l'un des syndics de la synagogue de la rue du Renard [8]. En 1793, nous le retrouvons comme électeur du département de Paris et il offre alors à la Convention un don patriotique [9]. On l'appelait « père » pour le distinguer soit de son fils [10], soit plutôt de son gendre, Moïse Goudchaux Trenelle le jeune, né à Metz en 1759 [11]. Tous ces Juifs sont chefs ou notables de leurs

1. Sur le rôle de « politique » qu'il joua dans l'Assemblée des Notables, voir les curieux renseignements dans Bran, *Gesammelte Actenstücke*... (Hambourg, 1806), 78-9.

2. *Le Comité de Bienfaisance*, 208-209.

3. *Revue des Études juives*, XLIX, 136.

4. Lacretelle, *Plaidoyers* (Bruxelles, 1775), p. 19 (source de Carmoly, *Revue Orientale*, II, 259). Il mériterait à ce titre de figurer dans l'étude de Monin, *Revue des Études juives*, XXIII, 88 et s., et dans l'ouvrage de L. Kahn sur *les professions manuelles*.

5. L. Kahn, *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, p. 10, réunit « Lazard Trenelle » en un seul nom, par une confusion singulière sous sa plume (lire aussi Berr-Isaac Berr au lieu d'Isac Berr-Bing).

6. *Pétition des Juifs établis en France*, 1790 p. IV, 107.

7. *Archives israélites*, *l. c.* Mais il est inexact qu'il ait eu « avec les autres députés israélites du temps les honneurs de la séance à l'Assemblée constituante » : cet honneur ne fut accordé qu'aux députés des Juifs de l'Est dans la séance du 14 octobre au soir (voir plus loin).

8. *Le Comité de bienfaisance*, 115, note (procuration donnée par lui à sa femme).

9. *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, 135 (lire « du département »).

10. Un Trenel et un Trénel fils figurent dans la garde nationale de Paris en 1790 (*ibid.*, 164, 165). Le jeune Trénel, garde national, qui offre l'un des premiers un don patriotique en 1789 (p. 152) est sans doute ce fils.

11. *Le Comité de bienfaisance*, *ibid.*; *Les professions manuelles*, 70.

communautés. On peut être assuré qu'ils représentent vraiment la grande majorité de leurs coreligionnaires ; ce ne sont pas des hommes sans mandat. A cet égard, l'absence de Zalkind Hourvitz est significative. Ce juif polonais, déjà plus qu'à demi émancipé, n'avait pas sa place parmi les représentants de la communauté. C'était un franc-tireur, il ne pouvait combattre dans le rang.

Reste à identifier un électeur, J. Benjamin, et deux députés, Mardochée Lévi et Mardochée Élie. On aimerait à croire qu'ils représentent ici les Avignonnais de Paris. Le fait est que leurs noms ne sont ni spécifiquement « allemands », ni spécifiquement « portugais ». Mais quoique deux d'entre eux reparaissent par la suite, leur état-civil n'est pas sûr. Jacob Benjamin a suivi le mouvement révolutionnaire. En 1790, il écrit dans les journaux ; en 1791, il est colonel (!) des gardes nationaux de Dimont. En 1793, il abjure la « religion de Moïse, d'Abraham et de Jacob ». Gros fournisseur militaire, il fut dénoncé par Cambon et incarcéré, mais acquitté et mis en liberté [1]. Beaucoup de juifs avignonnais faisaient le commerce de blé, mais cet indice est bien léger. — Mardochée Lévi semble inconnu par ailleurs. En revanche, Mardochée Élie a fait parler de lui. En 1789, il offre un don patriotique de 1.500 livres au nom des Juifs de Paris [2]. En janvier 1791, il signe, comme syndic des Juifs de la capitale, avec David Silveyra et Asur, une protestation contre un avis de la police injurieux pour les Juifs [3]. A la même époque, il signe, comme député, avec Silveyra comme agent, une Adresse à l'Assemblée Nationale pour les Juifs de Paris [4]. Dans ces deux cas, on se demande si Silveyra et Mardochée Élie n'interviennent pas au nom des Juifs « portugais » et « avignonnais », déjà émancipés en 1790, en faveur de leurs frères « allemands », de même que Silveyra était intervenu en 1790 auprès du Comité de Constitution en faveur de la famille Cerf Berr [5]. Mais voici un indice qui va nous orienter dans un autre sens. Samuel Cahen, qui a encore pu connaître des témoins oculaires (il fréquenta notamment Lazard), rapporte que quatre juifs de Paris, Mardoché *Polak*, Trénel, Goldschmidt et Lazard, visitè-

1. L. Kahn, *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, 125 (dans la note 3, lire : *Le Journal de Paris*, n° 258, du 15 septembre 1791, Supplément), 189, 197-9.

2. *Ibid.*, 153.

3. *Revue des Études juives*, XXIII, 97 ; Lacroix, *Actes de la Commune de Paris*, 2e série, IV, 409.

4. *Adresse présentée à l'Assemblée Nationale par les Juifs domiciliés à Paris* (1791).

5. *Décision du Comité de Constitution requise par David Silveyra* (28 octobre 1790).

rent (en février 1790) les districts de la capitale pour les gagner à leur cause [1]. Or, un Élie Mardochée, joaillier, figure dans l'état de la population israélite de Paris en 1809 comme né à Brody en 1758 [2]. Il ne paraît pas douteux que ce soit le même personnage, qu'on appelait dans la communauté « Polak » à cause de son origine. Faisait-il partie d'un groupement « allemand » ou ne se serait-il pas, par hasard, agrégé aux Avignonnais ?

Il résulte de toutes ces indications que les « Portugais » de Paris ou au moins une partie d'entre eux — car Silveyra, leur agent, ne paraît pas encore dans l'Adresse de 1789, tandis qu'il avait sollicité le ministre en faveur des siens seulement [3] — et probablement aussi les Avignonnais de la capitale ont fait cause commune avec les « Allemands », bien mieux : qu'après avoir obtenu pour leur compte les droits de citoyens, ils ont continué à soutenir et à défendre leurs frères moins favorisés. Bel exemple de solidarité autant que nouveau. Dix ans auparavant, les trois groupes n'avaient pu s'entendre pour l'acquisition d'un cimetière commun [4]. A la flamme révolutionnaire, leurs rivalités ont fondu et leur alliance résistera à l'épreuve. Il n'y a plus de Juifs « portugais », ni de Juifs « allemands », il y a des Juifs de Paris, — donc de France : leur union, c'est leur entrée dans l'unité nationale. C'est bien ainsi que l'entendaient ces Juifs eux-mêmes et ils le donnent à entendre dans leur Adresse : tout en restant fidèles à leur religion, ils se sentent Français et veulent être citoyens.

L'Adresse [5] porte la date du 26 août. C'est le jour où l'Assemblée Nationale acheva d'adopter la Déclaration des droits : la date ne doit pas être fortuite [6]. Cependant, elle ne contient pas de référence précise à la Déclaration, mais une allusion générale à l'œuvre de réformes entreprise par l'Assemblée. « Les Juifs rési-

1. *Archives israélites*, II, 302.

2. L. Kahn, *Les professions manuelles*, 70. Ses deux fils Gustave et Eugène servirent comme officiers d'artillerie (*ibid.*, 68, 91 ; *Histoire des écoles*, 2, n. ; *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, 346) ; or, ils ne se trouvent pas dans l'état des militaires « portugais » et avignonnais (*ibid.*, 85).

3. Voir *Revue des Études juives*, LXIV, 275-277.

4. Voir *Le Comité de bienfaisance*, 98-111.

5. *Adresse présentée à l'Assemblée Nationale, le 26 août 1789, par les Juifs résidans à Paris* (*In fine* : De l'imprimerie de Praut, imprimeur du Roi, 1789) ; in-8° de 9 p. [Biblioth. Nationale : Ld[18a]30].

6. Leon Kahn a écrit sous ce titre : *Le 26 août 1789*, une esquisse historique sur l'émancipation des Juifs par la Révolution, *Annuaire des Archives israélites*, VI, 27-40.

dants à Paris, pénétrés d'admiration et de respect à la vue des actes multipliés de justice qui émanent de l'Assemblée Nationale, ont osé se flatter que leur sort n'échapperait point à votre prévoyance, qu'ils finiraient eux-mêmes par ressentir les heureux effets de votre sagesse, et ils prennent la liberté de venir déposer dans le sein de votre auguste Assemblée l'hommage anticipé de leur reconnaissance et le témoignage solennel de leur patriotique dévouement. » En effet, l'émancipation des Juifs découle comme d'elle-même des principes et du régime nouveau : « Sans doute, et nous aimons à le penser, votre justice ne demandait point à être sollicitée ni prévenue par nos vœux. En restituant à l'homme sa dignité première, en le rétablissant dans la jouissance de ses droits, vous n'avez entendu faire aucune distinction entre un homme et un autre homme; ce titre nous appartient comme à tous les autres membres de la société ; les droits qui en dérivent nous appartiennent donc également. Voilà, Messeigneurs, la conséquence, rassurante pour nous, qui résulte des principes fondamentaux que vous venez d'établir. Ainsi, nous sommes certains désormais d'avoir une existence différente de celle à laquelle nous avions été jusqu'ici dévoués. Dans cet empire, qui est notre patrie, le titre d'homme nous garantit celui de citoyen et le titre de citoyen nous donnera tous les droits de cité, toutes les facultés civiles, dont nous voyons jouir à côté de nous les membres d'une société dont nous faisons partie. » Ainsi, comme les Juifs de Bordeaux, ceux de Paris se reposent sur les principes établis par l'Assemblée Constituante. Mais ils précisent qu'ils en attendent le titre de citoyens, avec toutes les facultés civiles, à l'égal des autres Français leurs compatriotes : « dans cet empire, qui est notre patrie, le titre d'homme nous garantit celui de citoyen ». Mais surtout ils insistent, par opposition aux « Portugais », sur la nécessité de spécifier que les Juifs bénéficieront de ces droits, et ils en détaillent les raisons : « Pour qu'il n'y ait à cet égard aucune équivoque ; pour que la longue oppression dont nous avons été victimes ne soit pas, aux yeux de quelques individus, un prétexte pour nous opprimer encore ; pour que le peuple, dont les idées ont quelquefois de la peine à changer de direction, perde tout à coup, par la confiance qu'il a dans vos décrets, l'habitude qu'il avait contractée de nous regarder pour ainsi dire comme étrangers à la nation française et indignes d'y avoir une autre existence, nous venons vous supplier, Messeigneurs, de faire dans vos décrets une mention particulière de la nation juive et de consacrer ainsi notre titre et nos droits de citoyens. » Voilà le but de leur démarche.

Comme les Juifs de Lunéville, ils prévoient qu'on leur opposera leur religion particulière. Leur réponse est nouvelle. Ils sont loin de répudier leur religion, ils tiennent à elle; mais leur fidélité même de juifs répond de leur loyauté civique, car il vaut mieux pour la société que ses membres soient religieux. « Nous avons une religion différente de celle qui domine en France. Nous sommes attachés à cette religion. Mais cet attachement même parle en notre faveur. Il nous sert aujourd'hui de caution. Il garantit que nous serons fidèles à notre serment, car l'attachement à un culte, quel qu'il soit, a des effets bien plus salutaires que l'indifférence. Notre religion sera notre guide dans toutes les actions de notre vie ; elle sera notre frein au milieu des passions qui pourraient nous égarer ; et si elle n'est point entre nos mains un moyen de trouble et de discorde pour la société, il est bien plus utile pour cette même société de nous laisser notre religion que de nous voir indifférents à en pratiquer les cérémonies. » Ils ne sont pas de ceux dont le culte trouble l'ordre public : « Or, le passé doit répondre de l'avenir. Nous n'avons jamais troublé, nous ne troublons point la société par l'exercice paisible de notre religion. Nous serons désormais ce que nous avons été et ce que nous sommes encore. » Ils se sont toujours montrés soumis, malgré l'oppression qui pesait sur eux. « Avilis jusqu'à présent dans l'opinion, vexés de toutes parts, poursuivis par notre propre nom, dont on semblait nous faire une injure, séparés enfin de la société et ne participant à aucun de ses avantages, quoique les charges communes nous fussent imposées, telle a été notre destinée dans cet empire et telle est celle de tous nos frères dans la plupart des contrées de l'univers sur lesquelles ils sont répandus. Cette persécution terrible et de tous les moments, à laquelle nous avons été livrés, ne nous a jamais fait oublier que la soumission était le premier de nos devoirs. Nous avons tout souffert sans murmurer ; nous avons gémi sans nous plaindre ; le royaume n'a jamais été troublé par nos réclamations ; et cette longue résignation de notre part est peut-être la preuve la plus authentique. Messeigneurs, que nous sommes dignes enfin d'un autre sort. » Mais leur soumission est un titre moins fort que leur patriotisme, leur dévouement à la chose publique. Et voilà encore une note nouvelle. « Un objet unique domine et presse toutes nos âmes : le bien de la patrie et le désir de lui consacrer toutes nos forces. A cet égard, nous voulons ne le céder à aucun habitant de la France; nous disputerons de zèle, de courage et de patriotisme avec tous les citoyens. » L'histoire des Juifs de Paris pendant la Révolution

a montré que ces protestations n'étaient pas de vaines paroles, que ces promesses ont été tenues. Il n'est pas excessif de dire que, rivalisant avec leurs concitoyens, les Juifs de la capitale se sont placés d'emblée, sous le rapport civique, à la tête du judaïsme français[1].

Les Juifs de Paris se rendent bien compte de la portée de leurs demandes et des sacrifices dont ils doivent acheter les avantages qu'ils réclament. Voulant devenirs citoyens, ils renoncent à tout régime particulier. « Nous sommes tellement convaincus de la nécessité où sont tous les habitants d'un grand empire de se soumettre à un plan uniforme de police et de jurisprudence que nous demandons à être soumis, comme tous les Français, à la même jurisprudence, à la même police, aux mêmes tribunaux, et que nous renonçons en conséquence, pour la chose publique et pour notre propre avantage, toujours subordonné à l'intérêt général, au privilège qui nous avait été accordé d'avoir des chefs particuliers tirés de notre sein et nommés par le gouvernement. » Paroles graves, paroles historiques. C'est la première fois que des Juifs déclarent sacrifier leur organisation en corps à la qualité de citoyens, en quoi ils sous-entendent que cette organisation est indépendante de leur religion, à laquelle ils restent fidèles. Les Juifs « portugais » se gardaient bien de jeter leurs « privilèges » par-dessus bord. Même ceux de Lunéville ne demandaient à être incorporés avec leurs concitoyens que pour se libérer d'une tyrannie importune. « Les Juifs établis à Paris, dit justement Grégoire en résumant leur Adresse, se sont plus rapprochés de nous dans leur Requête imprimée; ils témoignent que, voulant le disputer en patriotisme à tous les Français, ils renoncent au droit d'avoir des chefs tirés de leur sein et demandent d'être au pair (à l'égal) de tous les citoyens, soumis à un plan de jurisprudence uniforme et à la police des tribunaux[2]. » Ils ont ainsi pris l'attitude décisive. Il est vrai que le sacrifice leur était léger. Il ne leur en coûtait guère de renoncer à une organisation légale : ils n'en avaient pas, et moins que jamais il pouvait être question de leur en donner une. Mais il reste qu'ils ont compris que, pour les Juifs, la liberté et l'égalité, c'était l'assimilation politique. Cela, c'est toute l'émancipation juive. Les Juifs de Paris ont été les premiers à s'émanciper.

En conclusion, ils demandent à l'Assemblée de s' « expliquer

1. Voir dans l'ouvrage de L. Kahn sur *les Juifs de Paris pendant la Révolution* principalement la partie intitulée *le civisme des Juifs*.

2. *Motion en faveur des Juifs*, p. VIII-IX.

solennellement » sur leur sort et de recevoir la « renonciation formelle » à tout régime distinct avec le serment qu'ils font « de sacrifier dans tous les instants » leurs vies et leurs fortunes « pour la gloire de la Nation et celle du Roi. » Ils ont conscience de ne réclamer que ce qui leur est dû, mais ils considèreront comme des bienfaiteurs ceux qui leur rendront justice et dont l'acte aura un retentissement universel. « Nous faire monter à la place de citoyens, nous donner un état civil, ce n'est qu'exercer envers nous un acte de justice. Nous aimerons néanmoins à le considérer comme un bienfait. Nous le publierons partout avec reconnaissance. Nos frères répandus dans les différentes contrées de l'univers partageront cette reconnaissance avec nous. Bientôt, comme nous, ils seront aussi appelés à un autre sort; car il est donné à votre sagesse, Messeigneurs, d'avoir une influence, non seulement sur cet empire, mais sur toutes les nations étrangères qui vous contemplent et vous admirent dans ce moment. Quelles bénédictions sont réservées aux hommes justes et humains qui, dans l'univers entier, auront sauvé les Juifs de la proscription et les auront faits citoyens! » Du coup, les Juifs de Paris se font les interprètes du judaïsme de tous les pays. Comme ils avaient comparé leur oppression à celle de tous leurs frères, ils les associent à leurs perspectives de libération. Cette communauté quasi-cosmopolite par sa composition était faite pour comprendre que la France, en émancipant les Juifs, donnerait l'exemple à tous les peuples, et c'était entrer dans les vues de la Constituante et flatter sa gloire que de lui faire entrevoir ces horizons. Par là, l'Adresse des Juifs de Paris dépasse l'envergure d'une manifestation locale. Moins ferme, moins hardie que celle des Juifs de Lunéville et de Sarreguemines, elle est aussi digne et plus sympathique. Quoique n'étant qu'un « simple aperçu », elle dit l'essentiel sur la question juive et tout y était à citer. Elle est ce qu'est Paris par rapport à la ville de province la plus avancée. Les Juifs de Paris sont les vrais hérauts de l'émancipation.

Par sa portée en quelque sorte universelle, l'adresse des Juifs de Paris devait trouver de l'écho là où des Juifs, conscients de leur dignité, aspiraient au sort qu'ils méritaient, je veux dire dans le cercle des disciples de Mendelssohn, parmi les Juifs éclairés d'Allemagne, qui travaillaient alors, sous l'égide du philosophe qui leur avait légué l'exemple de sa vie et de son œuvre, à la régénération du judaïsme tout en luttant pour sa réforme politique. On ne s'étonnera pas dès lors de trouver cette Adresse traduite en bon

hébreu dans le *Meassef*, l'organe de cette pléiade de la renaissance juive[1], et l'on ne dira pas que signaler cette traduction, c'est signaler une simple curiosité bibliographique.

La traduction est précédée d'une introduction qui récapitule les premiers événements de la Révolution, la convocation des Etats Généraux, la prise de la Bastille, et s'achève sur ces mots : « Quand nos frères les Juifs de Paris ont vu cette victoire de la justice et de l'humanité, ils ont présenté une belle et élégante Adresse pour rendre hommage aux députés et implorer leur bienveillance. Cet écrit nous est parvenu en français. Mais pour que la beauté en puisse être goûtée aussi par ceux de nos frères qui ne comprennent pas cette langue, nous l'avons traduite en hébreu. C'est pour les Juifs le signe d'une ère d'espérance : peut-être les jours qui viennent seront-ils meilleurs que les précédents pour la communauté juive dispersée entre les nations. Tout homme de sens et d'esprit en bénira Dieu et le glorifiera ». Si gauches que ces lignes puissent paraître dans une traduction française, elles en disent assez sur les sentiments qui soulevaient celui qui les a écrites et ceux qui les lurent. Ce sont les Juifs de la régénération qui tendent la main aux Juifs de l'émancipation ; c'est le salut des mânes de Mendelssohn à la Révolution française ; c'est l'élan de ses élèves vers la liberté dont ils se sentent dignes, eux aussi. En ce moment, les Juifs de Prusse s'efforçaient d'obtenir du gouvernement une législation plus humaine ; mais la bonne volonté de Frédéric-Guillaume II se heurtait aux résistances d'une bureaucratie mesquinement arriérée et dure[2]. Pendant ce temps, la Révolution se précipitait. On imagine les tressaillements d'un David Friedlaender à la nouvelle de la prise de la Bastille, de la Déclaration des droits de l'homme : si le salut et la liberté allaient venir de France !

L'Adresse du 31 août

La publication de l'Adresse des Juifs de Paris, survenant après la Lettre des Juifs de Bordeaux à Grégoire, après le Mémoire des Juifs de Lunéville et de Sarreguemines, acheva de tirer les députés de l'Est de leur attente et de leurs hésitations. Il était temps d'agir.

1. *Meassef*, 1789 (תקנ"ט), 365-371.

2. Sur cette tentative de réforme, voir L. Geiger, *Geschichte der Juden in Berlin*, I-II (Berlin, 1871) ; E. Taubler, dans les *Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden*, I, Heft (1908) ; I. Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen* (Berlin, 1912), I, 33-75 ; II, 61-27 ; enfin et surtout R. Lewin, *Die Judengesetzgebung Friedrich Wilhelms II.*, dans la *M. G. W. J.*, LVII.

Eux qui représentaient la grande majorité des Juifs de France ne pouvaient se taire quand les minorités venaient de parler. Les autres avaient pris des initiatives, mais eux avaient reçu un mandat.

Mais s'ils devaient suivre, ils ne voulaient pas imiter. La tournure prise par les événements, aussi bien que l'attitude des dissidents, les a amenés à préciser leurs propres positions. Contrairement aux Bordelais, qui voudraient se croiser les bras, ils estiment qu'il faut intervenir. Ils sont d'accord en cela avec les Lunévillois et avec les Parisiens, avec tous ceux qui ont besoin de progresser, mais ils ne peuvent s'avancer aussi loin. Aux Bordelais qui disent : la question ne sera pas posée, ils répondent : nous poserons la question Mais que demanderont-ils? Les Lunévillois réclament l'égalité, l'assimilation complète des Juifs aux autres Français ; eux se contenteront de solliciter la suppression d'un régime d'infériorité. Les Parisiens renoncent à toute organisation distinctive ; eux tiennent à conserver leurs institutions communales. Comme il convient aux représentants de la majorité, les députés des Juifs de l'Est prennent la moyenne, ils tirent la diagonale entre les différentes tendances; ces notables veulent le progrès sans sacrifier leur passé. Les « Portugais » étaient les conservateurs, les Parisiens et les Lunévillois les radicaux et radicaux-socialistes, tous les autres « Allemands » des progressistes.

Le programme et la profession de foi de nos progressistes se trouvent dans l'Adresse que leurs députés firent parvenir, eux aussi, à l'Assemblée Nationale, à la date du 31 août[1]. Elle est moins remarquable — et pas seulement parce que moins neuve — que celles des Juifs de Lunéville et des Juifs de Paris, mais elle doit nous arrêter davantage, parce qu'elle traduit les aspirations de la masse des Juifs de France, de tous les Juifs dits « Allemands »[2] ou du moins de leurs délégués. Signée par les six députés ès qualités, on a dit qu'elle avait été rédigée par Berr-Isaac Berr[3]. Cela est très probable : il est le seul des six qui paraisse avoir été capable de tenir la plume comme de prendre la parole en leur nom. En tout

1. *Adresse présentée à l'Assemblée Nationale, le 31 août 1789, par les députés réunis des Juifs établis à Metz, dans les Trois Evêchés, en Alsace et en Lorraine.* S. l. n. d.; in-8° de 15 p. + p. 17-18 [Biblioth. Nationale : Ld^{18} 32].

2. Maignial, *La question juive en France en 1789*, la cite sans cesse comme émanant des Juifs de Metz. Il n'a pas lu le titre jusqu'au bout. Cela n'a, du reste, pas d'importance pour lui.

3. Chr. Pfister, *Histoire de Nancy*, III, 330, note. Dans le corps du texte, inexactement : « Les communautés israélites commencèrent par envoyer des adresses à la Constituante, puis des délégués qui plaiderent pour elles. »

cas, il n'est pas douteux qu'elle a été grandement inspirée par lui : on y retrouve, et dans le même style, des idées qui ont été exprimées ailleurs par ce représentant typique des Juifs de France, par ce premier juif français.

C'est Berr-Isaac Berr qui nous a confié l'embarras de ses collègues quand, arrivés à Paris, ils furent surpris par le vote de la Déclaration des droits. Ils s'en expliquent au début de leur Adresse, après avoir exposé en quelle qualité ils se présentent — car ils ont, eux, un mandat en règle — qui ils sont et ce qu'ils veulent : « Représentants des Juifs établis à Metz, dans la totalité des Trois Évêchés, en Alsace et en Lorraine, et nommés légalement par eux en vertu d'une permission du Roi, nous venions vous prier, Messeigneurs, de mettre fin à la longue oppression d'un peuple entier en le rappelant aux droits communs d'*humanité* et de *cité*. » Dans la langue de Berr-Isaac Berr, ces mots, ainsi soulignés dans l'original, veulent dire les droits de l'homme et du citoyen rendus à tous, rendus communs à tous, quelle que soit leur confession, par la Déclaration et notamment par son article 10. « Cette révolution mémorable se trouve déjà faite au moment où nous nous disposions à paraître devant vous. D'un côté, vous avez établi les droits essentiels et imprescriptibles de l'homme ; de l'autre, vous déclarez que « nul ne peut être inquiété dans ses opinions religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » [1]. Voilà évidemment notre culte sous la sauvegarde de la Nation, et la société en même temps nous est ouverte, pour y marquer nous-mêmes notre place ; en sorte que, dans l'instant que nous pensions n'avoir que des vœux à exprimer, nous avons des actions de grâces à vous rendre et que les bénédictions de cinquante mille de nos frères récompensent déjà l'acte de justice que vous venez d'exercer envers eux. »

Cependant, les Juifs ont lieu d'être inquiets : le régime d'exception dont ils ont souffert jusqu'à présent, si on allait les y maintenir ? « Jusqu'à présent isolés sur la terre et rangés toujours dans d'avilissantes exceptions, ne voudra-t-on pas nous y rejeter de nouveau et prétendre que la justice, qui est la première dette de la société, peut encore se distribuer inégalement à des hommes

1. On excusera volontiers ces Juifs de n'avoir pas senti ce que ne comprirent pas la plupart de leurs contemporains, ce que ne reconnaissent pas encore aujourd'hui tous les historiens, ou apologistes, de la Révolution, à savoir que la Constituante s'est montrée alors très timide sur cette question de la tolérance religieuse et de la liberté des cultes.

qui y ont tous des droits égaux? » Ces craintes ne sont pas vaines, les événements viennent malheureusement de le montrer, — et ils rappellent les violences que certains des leurs viennent d'éprouver en Alsace et dont le spectacle contraste si vivement avec les idées nouvelles. « A une époque où les préjugés sont combattus avec tant d'avantage, où la raison reprend tous ses droits et où il suffit d'avoir été malheureux pour être plaint ou consolé, sans doute nous avions des titres bien légitimes et bien anciens à la commisération publique; notre sort n'avait pas été assez digne d'envie pour qu'on nous le fît expier aujourd'hui par des persécutions. Cependant, lorsque la fureur populaire cherchait dernièrement des victimes, elle s'est tournée contre les Juifs eux-mêmes ; plusieurs de leurs familles ont été poursuivies dans nos cantons, obligées de fuir ; leurs maisons ont été livrées au pillage. Le peuple croyait donc encore qu'ils étaient proscrits, et tant que le contraire ne lui sera pas évidemment démontré, il est à craindre qu'une erreur aussi dangereuse ne se perpétue. Nous osons donc vous demander, Messeigneurs, de faire dans vos décrets une mention expresse du peuple juif et de le sauver ainsi des attaques du préjugé ou des pièges du fanatisme ». Tout comme les Juifs de Paris et contrairement à ceux de Bordeaux, nos députés estiment donc qu'il est nécessaire d'appliquer explicitement aux Juifs le régime nouveau. Mieux que leurs frères de la capitale, ils savent combien le peuple leur est encore hostile. Ils viennent d'en faire la triste expérience, et ce qui pour les « Portugais » était une occasion de demander qu'on les laisse tranquilles est pour eux une raison de demander qu'on s'occupe de leur sort.

Ils ont une raison supplémentaire pour solliciter plus que leurs frères : c'est qu'ils souffrent d'abus que les autres ne connaissent pas. « Différents par notre position de la plupart des Juifs répandus dans les diverses contrées de cet empire, nous avons des demandes particulières à former et un genre d'oppression, ignoré peut-être de quelques-uns de nos frères, à dénoncer à votre sagesse. » Il s'agit des taxes inouïes qui les frappent comme Juifs et dont n'ont à se plaindre ni les Juifs de Bordeaux, qui sont des « privilégiés », ni même les Juifs de Paris, qui échappent à la loi. Ne se doutent-ils que la reconnaissance de leurs droits de citoyens entraînerait *ipso facto* l'abolition de ces impôts d'exception ? Assurément si. Mais ces impôts leur pèsent depuis longtemps et le moment est opportun de les dénoncer. « Plusieurs d'entre vous, Messeigneurs, seront saisis du plus profond étonnement quand ils apprendront à quel droit odieux le génie fiscal a osé nous assujettir ». C'est d'abord le

droit dit « de protection », payé par les Juifs de Metz aux Brancas à raison de 20.000 livres par an[1]. « Votre justice ne souffrira pas, Messeigneurs, que la perception d'un pareil droit se fasse plus longtemps dans un royaume que vous régénérez. On n'a pas craint d'appeler cette taxe un « droit de protection ». Mais étions-nous protégés lorsque nous n'avions même pas la qualité de citoyens ? Mais quand on compare l'état dont nous jouissions[2] à cette taxe qu'on exigeait de nous, ne dirait-on pas en quelque sorte qu'on nous faisait payer le droit d'être opprimés et qu'en nous opprimant par le fait, on cherchait encore à aggraver nos malheurs par un mot qui insultait à notre sort ? Ah ! ce droit, depuis trop longtemps payé, doit être anéanti pour jamais, et il n'en restera plus que l'affligeant souvenir... Nous vivons au milieu d'une nation trop généreuse et trop juste pour qu'elle nous fasse acheter par de l'argent le titre de citoyens qu'elle nous restitue. » — Ce n'est pas tout. Des droits analogues et plus arbitraires même dans leur perception sont imposés aux Juifs. « A Metz encore, dans la totalité des Trois-Evêchés, en Alsace surtout et en Lorraine, d'autres droits plus terribles, parce qu'ils sont arbitraires, pèsent sur les Juifs. Quelques dons offerts par la crainte aux seigneurs dont nous habitions les terres ont été ensuite arrachés par la force. Notre nom seul est quelquefois imposé à une taxe exorbitante et une multitude d'impôts partiels attentent à la fois à nos fortunes et à notre dignité d'hommes. Vous dénoncer tous ces abus, Messeigneurs, c'est en voir la fin prochaine ». Ces droits doivent disparaître en vertu du principe de l'égalité fiscale. Là où tous sont citoyens, il ne peut y avoir « qu'un seul genre d'impôts, qu'un seul et même rôle, sur lequel les citoyens imposés soient également et indistinctement placés. » Donc égalité complète devant l'impôt et cela dans l'intérêt même de l'Etat. « Il n'y aura plus un rôle d'impositions pour les Français et un autre pour les Juifs, et en effaçant toutes ces distinctions avilissantes pour nous, vous augmentez les forces de cet empire en donnant à la nation française cinquante mille citoyens, qui n'osaient pas se montrer avec toute l'énergie qui est en eux, mais qui, fiers maintenant de leur titre et remis à la place à laquelle ils aspiraient depuis longtemps, ne tarderont pas à donner des preuves de patriotisme et de dévouement. »

Après ces protestations de civisme, on attendrait des Juifs de l'Est qu'ils aillent jusqu'au bout, comme ceux de Paris, et renon-

1. Voir *Revue*, LXV, 124-5.
2. Le mot est-il ironique ou l'expression a-t-elle trahi la pensée ?

cent à leur constitution particulière. Tout au contraire, ils en demandent formellement la conservation. Ils sentent bien que ce point est grave et délicat ; il leur tient à cœur et ils y insistent (quatre pages sur quatorze). D'après Graetz, Berr-Isaac Berr, fidèlement attaché au judaïsme rabbinique, craignait que la dissolution des communautés n'amenât la décadence du judaïsme et avait plus de confiance dans l'impartialité des rabbins que dans celle des juges civils [1]. Nos députés donnent leurs raisons tout au long. D'abord leur organisation est légale et la Constituante ne voudra pas leur enlever, à une époque de liberté, ce que le gouvernement leur avait concédé à une époque d'oppression. « Vous savez, Messeigneurs, qu'à Metz, dans la totalité des Trois-Evêchés, en Alsace et en Lorraine, l'exercice public de notre culte nous est permis. Nous y avons une synagogue, des rabbins, des syndics, et notre existence y est tellement légale que le dépôt de nos lois existe juridiquement dans les archives du Parlement de Metz, de celui de Nancy et du Conseil souverain d'Alsace. Sans doute qu'en nous élevant d'un côté, votre intention n'est pas de nous rabaisser de l'autre... Nous ne demandons rien au-delà de ce qui nous a été accordé par le gouvernement dans nos temps de tribulations, mais nous demandons instamment à le conserver, et nous supplions les représentants de la Nation de sanctionner expressément les concessions du gouvernement ». Il pourrait être dangereux de toucher à ce régime traditionnel. « Cet ordre de choses existe d'ailleurs parmi nous depuis si longtemps, nos différentes communautés y sont tellement habituées qu'une indépendance redoutable pour la chose publique résulterait peut-être du moindre changement qui serait apporté à nos usages. » Au contraire, le maintien de ce régime, loin d'empêcher les Juifs de remplir leurs devoirs de citoyens, les y aidera encore, — et ici nos députés reprennent l'idée déjà indiquée par les Juifs de Paris, mais en solidarisant avec la religion le statut légal des rabbins et des syndics. « La Nation française et son Roi seront mieux servis par les Juifs observateurs fidèles de leurs principes que par des hommes auxquels on retirerait aujourd'hui cette liberté publique et discrète de conscience dont ils ont joui jusqu'à présent et qu'un pareil traitement pourrait mener au mécontentement ou à l'insouciance. C'est sous les yeux de la Nation, c'est en présence même de ses chefs et toujours comptables à eux de nos actions, que nous pratiquerons les devoirs de notre religion. Notre intérêt le plus pressant n'est-il pas de chercher à détruire les

1. *Geschichte*, XI, 205.

préventions qui existent contre nous ? Pouvons-nous, sans nous exposer aux plus grands risques, essayer de troubler la société ? Il n'y a donc aucun inconvénient à nous laisser ce que nous avons été jusqu'à ce jour ; il y en aurait de grands, au contraire, à changer notre existence, car c'est de l'assiduité ou de l'indifférence à pratiquer les devoirs de la religion que dépendent l'assiduité ou l'indifférence à pratiquer les devoirs sociaux. C'est donc pour être meilleurs citoyens que nous demandons à conserver notre synagogue, nos rabbins et nos syndics. » La raison est originale. Mais ils réservent pour la fin la raison topique. Le maintien des communautés s'impose dans l'intérêt de leurs créanciers, pour éviter une vraie faillite. C'est un argument *ad hominem*, par allusion au fameux arrêté du 13 juillet 1789 : « L'Assemblée Nationale déclare que la dette publique ayant été mise sous la garde de l'honneur et de la loyauté française (par un arrêté des Communes en date du 17 juin)... nul pouvoir n'a le droit de prononcer l'infâme mot de banqueroute ». « Nous ajouterons une considération qui sera d'un grand poids sur des hommes qui ont déclaré solennellement que le « mot infâme de banqueroute » ne serait jamais prononcé. Nos communautés et en particulier celle de Metz ont contracté des engagements très considérables, soit pour soulager les malheureux, soit pour payer les taxes immenses dont elles étaient surchargées. Si ces communautés étaient jamais dissoutes, si nos syndics pouvaient être supprimés, quelle terreur subite se répandrait parmi des créanciers nombreux, la plupart *catholiques*, rassurés sur la validité de nos engagements par la discipline qu'ils voient régner autour de nous et qui n'ont contracté avec nous que sous la foi de la durée de nos communautés ! » Ainsi la fidélité à leurs engagements, non moins que l'attachement à leur culte et leur dévouement à la chose publique, fait un devoir aux Juifs de demander « le sanctionnement formel » de leur « existence religieuse » et à l'Assemblée de le leur accorder. — Nous savons déjà à quoi nous en tenir sur le régime légal des communautés juives et sur la situation financière de celle de Metz en particulier [1]. Nous nous expliquons l'attitude des députés des Juifs de l'Est, tout en la jugeant impolitique et dangereuse. Assurément, ces députés étaient convaincus qu'ils servaient les intérêts de leur religion ; ils étaient même fondés à craindre que la disparition du pouvoir coercitif des syndics et des rabbins ne favorisât les tendances séparatistes et subversives ; et puis, ils étaient tous plus ou moins syndics et n'avaient

1. Voir *Revue*, LXV, 107-9, 126-8.

pas encore fait leur nuit du 4 août. Mais ne sentaient-ils pas qu'ils allaient contre le vent et que, réclamant le bénéfice du droit commun, ils étaient mal venus à vouloir sauver des privilèges ? La Constituante n'avait pas encore supprimé les corporations, mais elle avait déjà aboli les privilèges féodaux ; lui demander de sanctionner les privilèges judiciaires et administratifs des Juifs, c'était un peu fort. Ces privilèges pouvaient être une garantie sous un régime d'exception, ils étaient insupportables sous le régime de l'égalité. Enfin, c'était une arme à double tranchant, qui blessait ceux qu'elle devait défendre. Les Juifs donnaient ainsi prise à l'éternelle accusation de particularisme et de séparatisme. Leur ennemi acharné Reubell le sentit bien et il allégua leur Adresse du 31 août pour prouver qu'ils s'excluaient eux-mêmes de la société politique [1]. Mais ce qu'il importe de retenir à la justification des Juifs, c'est qu'ils regardaient le maintien de leur organisation communale comme inséparable de la liberté du culte et nullement incompatible avec l'exercice des droits civiques, qu'ils ambitionnent et qu'ils croient mériter. C'est même par cette assurance que se termine leur Adresse. Il ne leur reste qu'un vœu à former, « c'est de pouvoir faire à la patrie tous les sacrifices qu'il est dans notre intention de lui faire ; c'est de pouvoir répondre par nos actions à toute l'énergie de notre volonté. Mais nous savons, nous savons depuis bien longtemps toutes les obligations qu'impose le double titre de citoyen et de Français et nous nous sentons dignes de les remplir. »

Cette péroraison forte et digne est précédée d'une récapitulation des demandes des Juifs, résumé que nous détachons à cause de son importance pour l'objet de notre étude :

1. Dans une lettre à Camille Desmoulins en date du 5 janvier 1790, à propos de son attitude dans le débat des 21-24 décembre 1789 : « Je doute fort que dans toute l'Assemblée il y ait quelqu'un de plus tolérant que moi. Le culte, sans doute, ne peut être un motif d'être exclus (des droits de citoyens) ; mais s'il est lié à des principes civils et politiques incompatibles avec les principes de la société à laquelle vous voulez être admis, cela commence à devenir problématique. Voudriez-vous vous donner la peine, Monsieur, de lire l'Adresse des Juifs de Metz, des Trois Évêchés, d'Alsace et de Lorraine, du 31 août dernier, ci-jointe, et méditer sur la quatrième partie de leurs conclusions portant... (ici une citation qu'on trouvera plus loin dans le texte.) Que pensez-vous d'individus qui veulent devenir français et cependant conserver des administrateurs juifs, des notaires juifs, le tout exclusivement ; qui veulent avoir d'autres lois sur les successions, sur les mariages, sur les tutelles, sur la majorité, etc. que les citoyens français leurs voisins... Vous voyez que ce n'est pas moi qui exclus les Juifs : ils s'excluent eux-mêmes... » (Lettre citée par Ch. Hoffmann, *L'Alsace au XVIIIe siècle*, IV, 517-519 ; elle ne figure pas dans les *Révolutions de France et de Brabant* : Camille Desmoulins a-t-il refusé de l'insérer ?)

1. — *Prononcer d'une manière expresse sur le sort des Juifs en leur décernant le titre et les droits de citoyens ;*

2. — *Déclarer qu'il leur sera permis de demeurer dans toutes les villes, bourgs et villages du royaume sans aucune exception et indépendamment de toutes les loix, privilèges et usages contraires;*

3. — *Abolir à jamais toutes les taxes arbitraires et injustes auxquelles nous étions assujettis, en déclarant que nous ne serons soumis désormais qu'aux charges de citoyens*[1] *et de la même manière que les citoyens ;*

4. — *Que nous serons maintenus dans le libre exercice de nos lois, rits et usages, et que nous conserverons nos* synagogues, *nos* rabbins *et nos* syndics, *de la même manière que le tout existe aujourd'hui.*

Telles sont les demandes officielles des Juifs de l'Est lorsque leurs députés se sont décidés à les présenter à la Constituante, à la fin d'août 1789. Voilà ce qu'est devenu leur cahier. Ce qui est nouveau, c'est la revendication des droits de citoyens (art. 1). Ils n'y pensaient pas quelques mois auparavant, pas plus que l'immense majorité des Français. La reconnaissance des droits politiques à tous les Français était l'œuvre de la Révolution. Tous devaient en bénéficier; mais comme les Juifs de l'Est craignaient à bon droit d'en être exclus dans le fait par l'opposition de leurs concitoyens, ils demandaient à la Constituante de se prononcer expressément sur leur cas. Mais ils craignaient encore que leurs droits proclamés en haut lieu d'une manière générale ne fussent pas respectés : les communautés refuseraient de les admettre en invoquant la loi — à l'intérieur de la France — leurs privilèges — à Strasbourg — ou l'usage — dans d'autres villes d'Alsace ou même de Lorraine ; les seigneurs ne renonceraient pas aux taxes arbitraires ; les autorités ne reconnaîtraient pas leurs chefs religieux et leurs privilèges judiciaires. Et toutes ces restrictions n'empêcheraient pas les Juifs d'être citoyens là où ils le seraient[2]. C'est pourquoi les députés juifs de l'Est tenaient à faire spécifier les trois libertés les plus importantes pour eux, celles qu'ils s'étaient accordé à demander dans leurs cahiers. En effet, les articles 2, 3 et 4 de l'Adresse sont en leur fond ceux que Grégoire a résumés comme représentant les demandes communes aux Juifs des trois provinces d'après leur cahier[3] : liberté de séjour (art. 2 ; le cahier

1. Dans sa réfutation (voir plus loin), Thiébaut propose, non sans pédanterie, de corriger *de* en *des*.

2. Se rappeler la condition légale des Juifs en Russie.

3. Voir *Revue*, LXV, 99 et suiv.

portait en plus : liberté du travail), égalité devant l'impôt et suppression des impôts extraordinaires (art. 1), conservation de l'organisation des communautés (art. 3). Les demandes particulières aux Juifs de chaque province étaient, nous l'avons vu, d'ordre secondaire et rentraient dans les demandes générales. L'Adresse du 31 août est donc comme une version nouvelle et remaniée du cahier perdu, version resserrée, mais renforcée d'un article capital : la revendication des droits de citoyen.

A cette Adresse est jointe, sur un feuillet à part, une « Demande particulière adressée à l'Assemblée Nationale par les députés des Juifs de Metz. » Dans l'Adresse même, ils avaient déjà « rendu compte de l'immensité de la dette dont leur communauté de Metz est chargée. Cette dette fait aujourd'hui l'un des principaux objets de leurs inquiétudes et leur vœu le plus ardent serait de prendre toutes les précautions nécessaires pour la consolider. » Nous savons combien de soucis causait aux Juifs de Metz le budget de leur communauté, depuis longtemps en déficit. Le Mémoire qu'Isaac-Ber Bing avait rédigé en leur nom insistait sur la nécessité de maintenir la communauté pour éviter une débâcle [1]. L'Adresse du 31 août avait également fait valoir cette situation particulière. Mais d'autre part, elle revendiquait pour les Juifs le droit de s'établir partout et ceux de Metz pourraient en profiter pour se soustraire par l'émigration aux charges de la solidarité financière, qui retomberaient sur le petit nombre qui resterait. Les deux députés messins, dont l'un était syndic et l'autre receveur de la communauté, « demandent en conséquence, et *conformément à leur mandat*, qu'il soit déclaré par une loi précise qu'aucun juif ne pourra sortir du quartier qu'il habite sans avoir payé sa portion de la dette commune » ou, à défaut d'une loi, que l'Assemblée Nationale autorise la communauté « à faire tous les règlements convenables pour rassurer ses créanciers et opérer la consolidation ou l'acquittement de la dette. » Les syndics messins voyaient bien maintenant qu'ils ne pouvaient empêcher leurs administrés de quitter le quartier juif sans se mettre en contradiction avec eux-mêmes, puisqu'ils réclamaient la liberté d'habitation ; mais qu'au moins les partants s'acquittent de leur dette avant de devenir insaisissables : le résultat eût été à peu près le même. Cette proposition, que Grégoire devait reprendre dans sa

1. Voir *Revue*, LXV, 126-7.

Motion[1], ne fut pas prise en considération et, après que les portes de la juiverie se furent ouvertes, on aima mieux plus tard poursuivre les anciens Messins et leurs descendants.

Quoi qu'il en soit, la « demande particulière » des Juifs de Metz révèle un état d'esprit inquiétant. A cause de cette question en somme secondaire — bien qu'à leurs yeux ce fût une question vitale, une question d'intérêt et une question d'honneur — on croit découvrir qu'ils commencent à se séparer de leurs coreligionnaires. Quand ceux-ci, éclairés par le débat et l'ajournement du 24 décembre 1789, se résigneront au sacrifice nécessaire et déclareront renoncer à leur organisation particulière, les Juifs de Metz s'abstiendront d'apposer leurs noms au bas de la Pétition du 28 janvier 1790 et ce seront les Juifs de Paris qui les remplaceront, comme on le voit en confrontant les signatures de cette Pétition avec celles de l'Adresse du 31 août.

Ainsi l'Adresse des « députés réunis » des Juifs de l'Est porte déjà un indice de désagrégation. Comment fut-elle accueillie par les autres fractions du judaïsme français, qui avaient pris position auparavant? Les « Portugais » de Bordeaux, après l'échec de leur tentative d'intimidation, s'appliquèrent leur tactique : ils firent les morts. Ils ne se réveilleront que sous le coup de l'ajournement du 24 décembre, et alors, pour tirer leur épingle du jeu, ils répudieront toute solidarité avec les « Allemands[2] ». Les Juifs de Paris ne soufflèrent mot, eux non plus ; mais ils tendirent la main à leurs frères de l'Est, se rapprochèrent d'eux ou plutôt les rapprochèrent d'eux-mêmes, signèrent avec eux la Pétition du 28 janvier 1790 et les présentèrent à la Commune.

Enfin, les Juifs de Lunéville et de Sarreguemines restèrent à l'écart comme les Bordelais, mais ils tinrent à marquer publiquement leur séparation. Quand ils connurent l'Adresse du 31 août, ils s'empressèrent de livrer leur Mémoire à la publicité en y ajoutant une Addition pour désavouer les députés juifs. « Depuis la présentation de leur première Adresse, les Juifs établis à Lunéville et Sarreguemines ont eu connaissance de celle des Juifs de Metz, des Trois-Évêchés, de l'Alsace et de la Lorraine. Ceux qui ont présenté cette adresse n'ont pas craint d'exposer qu'elle était pour

1. *Motion en faveur des Juifs*, p. 33-34, 47.

2. Voir leur Adresse du 31 décembre 1789. Ils ne connaissent, disent-ils, les demandes des Juifs « allemands » que par les papiers publics, mais si vraiment ils aspirent à vivre sous un régime particulier, cette prétention est due à l'effervescence d'un zèle religieux mal entendu.

tous les Juifs de la province de Lorraine : il n'y a qu'inexactitude dans cette allégation. Il est très certain, en effet que les auteurs de cette adresse n'ont eu aucun pouvoir de la présenter sous le nom des Juifs établis tant à Sarreguemines qu'à Lunéville. » Cette récusation était injustifiée. Tous les Juifs établis en Lorraine formaient légalement une seule communauté et les députés avaient le droit de se considérer comme les représentants de l'ensemble des Juifs. Mais c'est justement contre cette organisation que les Lunévillois s'élèvent comme « diamétralement opposée » à leurs intérêts. « En effet, ceux qui ont présenté l'Adresse contre laquelle les Juifs de Lunéville et de Sarreguemines sont obligés de s'élever demandent que les rabbins et les syndics soient conservés « de la même manière que le tout existe aujourd'hui. » Or, c'est précisément ce que les Juifs établis à Sarreguemines et Lunéville ne veulent point et ce qu'ils sont fondés à ne pas vouloir. » Et ces Juifs ne craignent pas de dénoncer en public la tyrannie des syndics et les abus des rabbins. « Si cet ordre ancien continuait à subsister, il faudrait qu'ils restassent dans la dépendance des syndics et rabbins de Nancy, lesquels les tiennent asservis depuis longtemps, en appesantissant chaque jour le joug qu'ils ont trouvé le secret de leur imposer. » Voici pour les syndics : « Les syndics multiplient sans aucune nécessité les dépenses et ne daignent pas même, avant de s'y livrer, consulter les Juifs de Lunéville et de Sarreguemines, auxquels pourtant ils en font toujours supporter une très forte portion. » Voici maintenant pour les rabbins (se rappeler que les Juifs de Lunéville n'avaient pas été autorisés à en prendre un pour leur compte) : « Et sous quel titre même ces prétendus rabbins, qui ne sont autorisés que par une simple permission, sans lettres-patentes, voudraient-ils asservir les exposants à leur juridiction et les vexer sous le poids de leurs taxes arbitraires, tant pour les mariages que pour les inventaires, etc., etc.[1], où ils exigent pour leur simple présence des frais énormes, et pour leur seule permission, des droits considérables, onéreux, et que la distance des lieux rend encore aussi gênants qu'insupportables ? » Les Juifs de Lunéville et de Sarreguemines ne veulent pas continuer à être « de vrais tributaires de ceux de Nancy » et, pour se délivrer de cette sujétion, ils invoquent les décrets de l'Assemblée. Ils « sont citoyens de leurs villes, comme tous autres habitants et, sous ce titre aussi précieux que sacré, doivent jouir de leurs mêmes droits en supportant leurs mêmes charges ; il ne peut donc plus y

1. Cf. *Revue*, LXV, 130.

avoir de raison de les tenir encore sous la dépendance d'une autre ville dont ils ne sont pas citoyens. » En conséquence ils demandent — la dissolution de la communauté des Juifs de Lorraine? non : la permission de former une communauté autonome, en se choisissant eux-mêmes « un rabbin et des syndics sédentaires à Lunéville et Sarreguemines. »

Ce post-scriptum achève d'éclairer les tendances véritables du Mémoire, d'ailleurs si ferme et si courageux, des Juifs de Lunéville : ils demandent l'égalité pour se délivrer de leurs coreligionnaires qui les régentent. Grégoire, d'autant mieux informé qu'il était député de Lunéville, jugeait bien cette démarche : « Les Juifs de Lunéville et de Sarreguemines ont prétendu que mal à propos ceux de Nancy avaient énoncé des vœux qui ne sont pas ceux de tous leurs frères de la Lorraine. En conséquence ils ont publié un Mémoire par lequel ils demandent d'avoir des rabbins et syndics autres que ceux de Nancy et d'être déclarés admissibles à toutes les places de citoyens[1]. » Ils persévérèrent dans leur attitude d'opposition. Au commencement de 1790, quand les Juifs de l'Est et ceux de Paris s'unirent pour présenter une Pétition, ceux de Lunéville et de Sarreguemines éprouvèrent le besoin de publier un Nouveau Mémoire pour leur compte.

Ainsi se précisent les positions de bataille des différentes minorités par rapport à la majorité. Les Parisiens deviendront des alliés, les Bordelais resteront des étrangers et les Lunévillois des isolés.

On aimerait à savoir quelle impression toutes ces adresses des Juifs produisirent sur la Constituante, comment les juges apprécièrent les moyens et les conclusions de leurs justiciables. Le Mémoire des Lunévillois n'est jamais cité par la suite. L'Adresse des Parisiens fut bien invoquée, mais seulement à la Commune et dans les districts de la capitale. Quant à l'Adresse des Juifs de l'Est, la plus importante, sinon la plus significative, elle ne fut guère examinée non plus, parce qu'elle ne fut pas suivie, comme nous le verrons, du débat qu'elle devait provoquer. La discussion sur les Juifs ne s'engagea que près de quatre mois après, le 21 décembre, et à l'improviste. Les nombreux orateurs qui prirent la parole pour ou contre avaient eu le temps de perdre de vue l'Adresse du 31 août[2].

1. *Motion en faveur des Juifs*, p. VIII.

2. Seul, le duc de Broglie paraît s'y référer, quand, après avoir proposé pour les Juifs d'Alsace la liberté des professions et quelques autres mesures, dilatoires ou même

Un seul constituant jugea à propos de discuter les différentes requêtes des Juifs de l'Est avant même qu'il y eût débat. C'est le curé Thiébaut, de Metz, qui publia en octobre une réfutation de l'Adresse du 31 août, du Mémoire particulier des Juifs de Metz et du Mémoire des Juifs de Lunéville et de Sarreguemines[1]. C'était visiblement un discours qu'il avait préparé pour la Constituante, mais comme le débat fut ajourné, il n'attendit pas et publia son opinion comme compte rendu à ses commettants. Député du clergé pour le bailliage de Metz, il n'avait pas de mandat particulier sur la question, car, chose remarquable, son cahier, qui demandait l'abrogation de l'édit de 1787 en faveur des protestants, ne soufflait mot sur les Juifs. Thiébaut assure que les Juifs ne peuvent le taxer de prévention ou d'intolérance. « Eux-mêmes me rendront ce témoignage qu'en toutes les occasions je les ai accueillis, que toujours j'ai invité mes concitoyens à avoir pour eux les égards dus à des frères aînés, conservateurs de nos livres, garants de la pureté de leurs textes. J'ai fait plus en leur faveur » : il a réfuté Voltaire et ses disciples. Il est donc irrécusable.

Le fait est que Thiébault (né en 1749, mort en 1795 dans l'émigration) était docteur en théologie et examinateur synodal à Metz. L'abbé Migne a édité en huit volumes in-4° les « Œuvres complètes de Thiébault... le plus fécond, le plus pratique et le plus varié des orateurs chrétiens ». La brochure sur les Juifs n'aurait pas déparé la collection : c'est un sermon contre les Juifs.

Le texte en est : *Ils veulent être libres et ne savent pas être justes.* « Cette idée générale, Messieurs, en renferme trois particulières, que je vous développerai en vous montrant, par leur demande même, qu'ils ne savent être justes ni envers Dieu, ni envers vous, ni envers eux-mêmes. » 1° Ils ne savent pas être

restrictives, il ajoute : « Je ne doute pas qu'ils ne les acceptassent avec reconnaissance et je suis même bien assuré qu'au moment où ils sont venus réclamer la justice de l'Assemblée Nationale, leurs prétentions étaient fort au-dessous de ce que j'ai eu l'honneur de vous proposer de leur accorder ! (*Opinion*, reproduite dans les *Arch. Parl.*, X, 777 et s.).

1. *N° ou Récit IV, et suite du compte rendu à ses comettans, par le curé de sainte Croix, député du bailliage de Metz : sa discussion de la demande des Juifs d'avoir désormais droit de cité indéfini.* Signé : Thiébaut, député du bailliage de Metz à l'Assemblée Nationale. Metz, 1789 ; 18 p. in 8° [Bibliothèque Nationale : Ld[18]248]. La date de la composition ressort d'allusions aux séances des 28 septembre et 3 octobre, celle de la publication, de ce post-scriptum, qui fait allusion à la séance du 14 octobre : « La demande des Juifs ayant été ajournée, l'auteur de la discussion a espéré qu'elle lui reviendrait imprimée de Metz avant l'expiration de l'ajournement », et d'une indication contenue dans un écrit postérieur de l'auteur, sa Discussion de la proposition de Custine (*Arch. Parl.*, X, 712-714).

justes envers Dieu. Les lois qu'il leur a données les isolent des idolâtres. « Ne nous regardez-vous pas comme des idolâtres?... Comment donc demandez-vous de vivre et d'habiter au milieu de nous, vous à qui votre loi défend d'habiter au milieu des idolâtres? » Ils ont tous un esprit de retour vers Jérusalem. « Comment donc pensez-vous à vous fixer au milieu de nous en y achetant des fonds? Votre demande n'est-elle pas une infraction formelle de la lettre de votre loi? n'est-elle pas une résistance coupable à son esprit? » Après l'habitation, la nourriture. Les Juifs ne doivent pas manger certains animaux. Comment donc pourront-ils être soldats? Ils ne doivent pas travailler le sabbat. Comment donc pourront-ils être juges, avocats ou procureurs? Ainsi les obligations de la loi juive sont incompatibles avec les devoirs de citoyens et les Juifs, en demandant le droit de cité, ne sont pas justes envers Dieu.

Deuxième point : ils ne sont pas justes envers vous le controversiste s'adresse à ses commettants, à moins que ce ne soit à ses collègues de la Constituante). Ils vous en imposent. Ils se disent fidèles au Roi et à la Nation : ils n'ont pas les moyens de conspirer. Ceux de Metz promettent que la propriété foncière et l'agriculture gagneront à leur être ouvertes : les fonds sont portés à leur plus haut prix et ce ne sont pas les bras qui manquent à la culture des terres, ce sont les terres qui manquent à l'exercice des hommes. Ceux de Lunéville argnent que tous les hommes naissent et demeurent égaux : ainsi formulé, le principe est faux. — « A cet égard, les plaintes de nos Juifs sont-elles fondées? » Les réclamations fiscales des Juifs de Metz ne le sont pas, car ils prétendent former le dix-huitième de la population de la ville et il n'y a pas à Metz plus de trente à trente-cinq mille contribuables! Et le droit payé à la famille de Brancas? « Mais si elle les tire comme dédommagement d'un terrain anciennement cédé, d'une maison autrefois vendue? Ne dois-je pas, sur ces hypothèses, suspendre mon jugement? » Les Juifs de Metz font valoir les dispositions bienveillantes de la noblesse et du tiers. « A Metz, ni le tiers, ni la noblesse, considérés dans leur très grande majorité, n'appuient la motion de nos Juifs. Pour un citoyen qui leur sera favorable, il y en aura dix qui leur seront contraires. » Nous savons que les cahiers de la noblesse et du tiers de Metz étaient favorables aux Juifs [1]; Thiébault, qui ne l'ignorait pas, confond-il la ville avec le bailliage? — Les Juifs de Lunéville produisent une

1. Voir *Revue*, LXIII, 196; LXV, 119.

attestation du don patriotique qu'ils ont offert. Mais, outre que le nom du curé est mal orthographié, « les Juifs affectent de distribuer des aumônes à nos pauvres tandis qu'ils laissent les leurs dans ce délabrement... Les Juifs donnent publiquement à nos pauvres, ils offrent des contributions, ils font des présents, à qui? à ceux dont ils ont à craindre ou à espérer. Cependant, toute vraie qu'est la remarque, je tiens pour faux le bruit que la communauté des Juifs s'est concertée pour donner trente mille livres à qui leur prêterait son ministère [1]. » Enfin, les Juifs de Metz se disculpent de faire de l'usure leur élément. Six raisons prouvent qu'ils ont tort.

Troisièmement, les Juifs ne savent pas être justes envers eux-mêmes. S'ils obtenaient « l'effet de leur demande, ils seraient exposés au danger de voir les citoyens de leurs cantons respectifs se soulever contre eux. » La preuve, c'est que les bouchers de Londres n'en ont pas voulu en 1753, ni les bourgeois de Metz en 1787.

Après une conclusion sur la dispersion et le vagabondage providentiels des Juifs, attestés par les prophéties et le bréviaire, Thiébault donne son avis sur les demandes des Juifs. « Qu'ils soient déboutés des demandes contenues dans les articles 1 et 2 de leur adresse » du 31 août, « exaucés sur les articles 3 et 4 ». Ainsi on doit leur refuser les droits de citoyens et la faculté de demeurer partout, mais les assujettir à l'égalité d'impôts et conserver leurs communautés. Pour les Juifs de Metz, en particulier : les laisser dans l'état où ils sont ; renvoyer l'examen du droit de Brancas au Comité de judicature ; leur permettre de s'habiller et de se loger eux-mêmes, en étant tailleurs, maçons, etc. ; consulter les corporations sur la création, par la communauté juive, d'une école professionnelle pour ses pauvres. Quelle dérision ! — Enfin, « que ceux de Lunéville aient deux syndics, pour obvier à des frais inutiles ; qu'ils n'aient point de rabins, cet article tendant à propager l'erreur ».

Voilà cette singulière réfutation théologico-politique, d'une dialectique surannée et d'une rhétorique déplacée, aussi sophistique dans le fond que prétentieuse dans la forme. Après chaque allégation des Juifs, l'auteur s'écrie triomphalement : « Il est nul ce moyen, il est absolument nul. » On a pu en juger. C'est avec une telle argumentation et de tels arguments que ce sous-Maury prétendait faire échec, devant la Constituante, aux demandes des Juifs.

1. C'est la première insinuation de l'accusation de corruption, si souvent répétée dans la suite.

***

Quel fut le sort de l'Adresse du 31 août? Dans la pensée des députés, elle devait être comme leur requête introductive auprès de l'Assemblée Nationale. Ils purent espérer un moment que la Constituante se prononcerait aussitôt et que l'objet de leur mission serait obtenu sans désemparer.

L'Adresse porte la date du 31 août. Le 1er septembre, l'action s'engagea, à la demande de Grégoire. Grégoire était prêt depuis longtemps. Il avait publié à la fin de 1788 son Essai sur la régénération des Juifs. Il était venu à Paris avec la résolution de plaider leur cause. Ils le regardaient comme leur défenseur officieux. Le ministre lui avait communiqué leur cahier. Il était plein de son sujet, il n'attendait qu'une occasion. Il aurait voulu, nous confie-t-il, « que l'affaire fût discutée et décrétée le jour de la Saint-Barthélemy, pour qu'un acte de justice et de bienfaisance marquât l'anniversaire d'un crime à jamais exécrable [1] ». Il faut croire que le 24 août ne fut pas disponible. Il s'y reprit une semaine plus tard, mais seulement pour prendre date. Le mardi 1er septembre [2], à la séance du soir — elle était présidée par Clermont-Tonnerre — « un membre de l'Assemblée, nous apprend le *Procès-verbal* officiel, qui ne nomme jamais les orateurs, a demandé une séance particulière pour y traiter de l'état des Juifs en France ; cette séance a été accordée [3] ». Le *Journal des débats et des décrets* désigne l'abbé Grégoire comme ayant demandé et obtenu une séance du soir pour y présenter « le rapport des réclamations faites par les Juifs domiciliés en France [4] ». Il s'agit évidemment des réclamations contenues dans l'Adresse du 31 août. Le *Courrier français* précise qu'on promit la parole à Grégoire « pour l'une des prochaines séances du soir [5] » (les séances de la journée étaient réservées aux questions constitutionnelles).

Il semble que ce dut être la suivante, car le reporter du *Jour-*

1. *Motion en faveur des Juifs*, p. IX-X.

2. L. Kahn, *Les Juifs de Paris depuis le VIe siècle*, p. 64, écrit par erreur : 1er octobre. L'erreur remonte à D. Tama, l'auteur des Actes de l'Assemblée des Notables de 1806 et du Sanhédrin de 1807. Les incidents de séance de septembre sont du reste négligés par les historiens; les *Archives Parlementaires* sont, comme toujours, insuffisantes.

3. *Procès-verbal de l'Assemblée Nationale*, imprimé par son ordre, 1er septembre 1789 (t. III), p. 6-7 (*Archives Parlementaires*, 1re série, VIII, 542).

4. *Assemblée Nationale, Journal des débats et des décrets*, 1er sept. soir (n° 6), p. 3.

5. N° 66, du 3 septembre, p. 274. Le *Patriote français* du 4 septembre place l'intervention de Grégoire à l'ouverture de la première séance du 2; c'est en réalité la fin du compte rendu de la séance de la veille.

nal de Paris écrit le mercredi 2 : « La séance est ajournée à sept heures du soir et l'on croit que c'est principalement pour entendre une réclamation des Juifs qui demandent un *état civil*. Le succès d'une pareille demande, ajoute-t-il, ne peut guère être douteux dans une Assemblée Nationale de 1789 [1]. » Mais dans son bulletin du 3, le même journal informe ses lecteurs que « dans la séance d'hier au soir, l'affaire des Juifs fut proposée et renvoyée à une autre séance [2]. » Toute cette séance avait été occupée par la discussion sur la création d'un Comité d'agriculture et de commerce.

La question reparut donc à l'ordre du jour le jeudi 3 au soir. Le *Procès-verbal* officiel et le *Journal des débats* sont muets cette fois. Mais le *Moniteur* [3] nous fournit cette communication intéressante sur la séance : « L'on y a examiné l'affaire des Juifs. Ils demandent : 1° que l'Assemblée prononce d'une manière expresse sur leur sort en leur décernant le titre de citoyens ; 2° qu'ils puissent demeurer dans toutes les villes, indépendamment de toutes lois, de tous privilèges ; 3° d'abolir à jamais toutes les taxes arbitraires et injustes auxquelles ils sont assujettis (cette taxe, sous le nom de taxe de protection, se payait au profit de la maison de Brancas [4]) ; 4° qu'ils seront libres dans l'exercice de leur religion, lois, rits ; qu'ils conserveront particulièrement leur synagogue publique à Metz [5]. » On reconnaît ici les conclusions de l'Adresse du 31 août, apportées à la tribune par Grégoire sans aucun doute [6]. La même relation ajoute : « On a annoncé un comité pour s'occuper de cette affaire. » Ce comité ne fut jamais nommé et il est à remarquer que, si le Comité des Rapports fut saisi de la requête des Juifs [7], la question juive ne fut à aucun moment étudiée par une commission de la Constituante. C'est seulement le 15 avril 1790 qu'elle fut renvoyée, sur la demande des adversaires, au Comité de constitution, qui ne se pressa pas de la rapporter. Mais le 3 septembre 1789 on se crut près du dénouement.

1. N° 247, du 4 septembre, p. 1115.

2. N° 248, du 5 septembre, p. 1128.

3. Réimpression du *Moniteur*, du 4 septembre (I, p. 420) = *Journal des États généraux*, par Lehodey de Saultchevreuile, III, 272. Les deux feuilles se ressemblent textuellement. Le *Moniteur* n'a pas de valeur originale pour cette période : il ne devint officiel que plus tard.

4. Le journaliste a surtout été frappé par le cas des Juifs de Metz.

5. Même observation.

6. Notons ici que l'exemplaire de l'Adresse des Juifs de Paris du 26 août conservé à la Bibliothèque Nationale porte cette note manuscrite : « 3 septembre 1789 ».

7. Voir plus loin, p. 210, n. 5.

Les députés de Strasbourg écrivaient le lendemain au magistrat : « Nous sommes menacés d'un autre fléau, Messieurs. Les Juifs demandent un état civil dans toute la France et l'affaire, qui devait déjà être traitée hier, le sera infailliblement la semaine prochaine. L'Alsace se défendra, mais nous ne répondons pas du succès. Dans la liste des éclaircissements que nous avions demandés en acceptant cette mission se trouvait aussi cet article qui vous tient si fort à cœur. Nous espérons pouvoir nous procurer ici votre Mémoire à consulter[1] et nous réunirons tous nos efforts pour préserver notre patrie de ce nouveau malheur[2]. » Strasbourg fut inquiet ce jour-là, ses députés désemparés : la question juive était posée devant l'Assemblée Nationale.

Elle devait être traitée la semaine suivante. Elle faillit l'être dès le lundi. Le *Courrier français*, après avoir analysé la séance du matin, ajoute : « Ce soir il y a séance générale, destinée particulièrement aux intérêts des Juifs français[3]. » Mais de nouveau un important débat sur les impositions, sanctionné par deux décrets, occupa toute la séance. Le même journal rapporte, en parlant de l'abbé Grégoire et des Juifs : « L'honorable membre s'est déclaré l'avocat du peuple asiatique et depuis longtemps il sollicite une séance pour ses clients. On s'attendait lundi soir à voir discuter cette grande et importante question et l'Assemblée était alors très nombreuse. Mais les deux décrets dont nous venons de parler ont entièrement occupé la séance et la postérité d'Abraham n'a point encore été entendue[4]. »

Faut-il attribuer ces remises successives à des hésitations latentes de l'Assemblée, mises à profit par les adversaires des Juifs ? C'est peu probable ; les députés de Strasbourg n'auraient pas manqué d'en instruire leurs commettants ; Grégoire assure que « l'affaire des Juifs fut ajournée plusieurs fois et chaque fois différée par l'urgence et la multiplicité d'autres occupations[5]. » Le fait est que la Constituante était débordée.

Un anonyme profita de l'actualité de la question juive pour publier à ce moment une *Requête à Nosseigneurs les États géné-*

1. Sans doute un Mémoire que la ville de Strasbourg avait fait imprimer dans son procès contre Cerf Berr, toujours pendant devant le Conseil du Roi.

2. Lettre publiée par R. Reuss, *Revue d'Alsace*, 1879, 415 — *L'Alsace pendant la Révolution*, I, 164-5.

3. N° 65, du 8 septembre, p. 320.

4. N° 66, du 9 septembre, p. 325-326.

5. *Motion*, p. x.

raux en faveur des Juifs[1]. Il l'avait écrite plus de quatre mois auparavant : on s'en aperçoit non seulement au titre, mais encore au fond. En vérité l'auteur retarde ; il s'était passé quelque chose en ces quatre mois ! Il se montre assez bien informé de la situation des Juifs de Metz et paraît s'inspirer du Mémoire d'Isaac-Ber Bing. Frappé de la misérable condition des Juifs, dont il présente un tableau pitoyable, il fait appel aux États généraux pour faire cesser « l'espèce de barbarie que nous exerçons envers eux et qui retombe sur nous ». Voici ce qu'il sollicite en leur nom : « Ils ne vous demandent point de titres, de postes, d'emplois honorifiques ; ils savent que, par les lois de l'État, ils ne peuvent pas y prétendre. Ils ne demandent que les droits dont jouissent les dernières classes des citoyens, de pouvoir être agriculteurs, marchands, artistes, journaliers, etc., en se conformant aux lois et aux ordonnances qu'exigent les différents corps de marchands, d'arts et métiers. Ce peuple qui, dans des siècles reculés, s'honorait du titre de peuple pasteur, vous demande comme une grâce la permission de cultiver ces cantons arides et abandonnés dans plusieurs provinces de la France... D'autres s'adonneront aux différents arts mécaniques et plusieurs, enfin, suivraient la partie du commerce, qu'ils étendraient encore par leur industrie. — On pourrait leur permettre des synagogues seulement dans les lieux où ils seraient réunis en masse ; mais il ne faudrait souffrir sous aucun prétexte aucune distinction dans le costume avec les autres citoyens[2]... » C'est une régénération intellectuelle et physique des Juifs que l'auteur attend de la réalisation de ces vœux, qui sont, assure-t-il, « ceux de tous les gens sensibles et éclairés. » La réunion des États généraux est la plus opportune des occasions. « Quel moment plus heureux pour faire retentir la voix de l'humanité, de la raison, de la philosophie, que celui où les Pères de la patrie, rassemblés autour d'un souverain humain, sensible et adoré, peuvent lui présenter en même temps la requête humble et touchante de ces infortunés, leur profonde misère, l'opprobre dans lequel la plupart languissent et les vœux de la nation qui

1. *S. l. n. d.* ; 15 p. in-8° [Biblioth. Nationale : Ld[15b]27]. L'opuscule est daté par cette note introductive : « Il y a plus de quatre mois que cet ouvrage avait été remis par l'auteur pour être livré à l'impression ; des raisons particulières en ont suspendu la publication ; mais M. l'abbé Grégoire ayant demandé à être entendu sur cette matière, on se hâte de faire paraître ces réflexions. » Cet écrit est sans doute l'un des deux « Mémoires intéressants » (l'autre est celui de Bing) dont parle Grégoire, *Motion*, p. IX.

2. Les Juifs de Metz se distinguaient encore par leur costume, habit noir avec rabat.

désire une amélioration dans leur sort. » Enfin, l'auteur, préoccupé surtout d'éteindre l'usure, propose de créer une caisse d'amortissement pour liquider les créances des Juifs.

La « requête humble et touchante », est-ce la sienne ou n'est-ce pas plutôt le Mémoire des Juifs de Metz, dont il reproduit assez les idées et même le ton ? Ce qui est sûr, c'est qu'il était d'accord avec ses clients quand il écrivit sa requête ; l'eussent-ils suivi quand il l'imprima ? Non seulement les Juifs de Lunéville et ceux de Paris l'auraient désapprouvé, mais même ceux de Metz et de Nancy l'avaient bien dépassé, et rien ne montre mieux que cet écrit, publié sans changement par son auteur après quatre mois de Révolution, les progrès rapides accomplis par les Juifs de l'Est, modifiant leur cahier pour revendiquer les droits de citoyens.

Pendant que nos députés attendaient la séance promise par l'Assemblée Nationale, ils apprirent que les Juifs fugitifs du Sundgau, revenus de Bâle et de Mulhouse, ou ils avaient trouvé des asiles momentanés contre les violences des paysans, étaient de nouveau menacés. Ces alarmes leur donnèrent l'idée de recourir à l'Assemblée Nationale et d'implorer sa protection. Une lettre fut adressée au président de la Constituante, qui était alors le comte de Clermont-Tonnerre, et la question fut mise à l'ordre du jour de la séance du 28 septembre au soir.

Clermont-Tonnerre venait de céder le fauteuil à Mounier. Au lieu d'un arbitre bienveillant, les Juifs trouvèrent un avocat convaincu. Clermont-Tonnerre[1] commença par rappeler que les députés des Juifs attendaient une audience : « Il y a longtemps, Messieurs, que les Juifs « domiciliés »... si toutefois on peut appeler domiciliés des hommes qui ne sont pas citoyens, qui ne jouissent pas même des droits de l'homme et qui, tantôt soufferts, tantôt persécutés, n'ont qu'une existence et une habitation précaires ; il y a longtemps, dis-je, que les Juifs d'Alsace, de Lorraine et des Évêchés attendent le moment où vos occupations importantes vous permettront de les entendre. » Mais l'orateur ne veut pas anticiper sur l'abbé Grégoire. Il ne plaidera pas cette cause, « qui se réduit à prouver qu'il suffit d'être homme et d'être homme civilisé pour jouir du droit de citoyen. » Pour le moment, il désire « qu'il soit enfin reconnu qu'un homme, quand même il ne serait pas citoyen, ne doit pas être impunément égorgé. » En consé-

1. *Opinion du comte de Clermont-Tonnerre relativement aux persécutions qui menacent les Juifs d'Alsace* (*Archives Parlementaires*, IX, 200).

quence, il demande que l'Assemblée mette « la personne et les biens des Juifs sous la protection de la loi ». Cette proposition, énergiquement appuyée par Grégoire, fut décrétée.

Grégoire avait ajouté : « Les députés juifs des trois provinces languissent depuis longtemps dans l'espérance d'une séance que vous leur avez promise pour traiter et discuter leur cause [1]. » Si le témoignage de pitié et de sympathie qu'ils venaient de recevoir était un encouragement à persévérer dans leur mission, leurs vaines instances pour être écoutés devaient provoquer chez eux l'inquiétude, provoquer chez leurs ennemis une joie mauvaise. Il fallait appuyer leur Adresse par une comparution en personne. L'usage s'était vite établi que les diverses communautés vinssent haranguer l'Assemblée Nationale. Nos députés voulurent également se faire entendre personnellement.

Après une première demande d'audience, présentée verbalement au président de l'Assemblée, ils lui adressèrent la lettre suivante, dont les termes sont touchants et dont une phrase surtout (je la souligne) mérite de passer à l'histoire [2] :

A Paris, ce 4 octobre 1789.

Monseigneur,

Les députés des Juifs établis dans les Évêchés, l'Alsace et la Lorraine prennent la liberté de renouveler leurs sollicitations pour être admis mercredi prochain à la séance du soir à la barre de l'auguste Assemblée que vous présidez, ainsi que vous avez bien voulu le leur faire espérer.

Daignez, Monsieur le Président, réaliser notre espoir. Si nous avons vécu depuis nombre de siècles dans la plus grande humiliation, notre existence n'a jamais été si orageuse ni si inquiétante qu'elle l'est depuis quelques mois. Les provinces que nous habitons nous voient depuis près de deux mois à la porte de l'Assemblée Nationale, sanctuaire de la justice, sans obtenir d'audience. Elles n'imputent pas ce retard aux importants travaux dont l'Assemblée Nationale s'occupe, mais au mépris qu'on est accoutumé d'avoir pour des *juifs*. Ce motif, tout absurde qu'il est, ne laisse pas que d'augmenter journellement la haine populaire contre les Juifs, de manière que, près du bonheur, ils sont menacés et persécutés au point que bien des individus que nous représentons seraient tentés de renoncer à leurs espérances pour rentrer dans la vie douloureuse que l'habitude seule a pu leur rendre supportable.

L'Assemblée Nationale n'ignore pas que les communautés que nous représentons sont écrasées sous le poids des impositions, droits de pro-

1. *Le Courrier de Gorsas*, n° LXXXVII, du 2 octobre (IV, p. 21).

2. Archives Nationales, C 32, dossier 269, pièce 28. La pièce est signalée par Brette, I, p. CXLIII, sous le titre assez inexact de « Pétition des Juifs d'Alsace ».

tertion et autres, qu'ils sont obligés de payer seulement pour respirer l'air, et que les Juifs d'Alsace viennent d'être réduits à la mendicité par le pillage de leurs maisons.

Le long séjour à Versailles de leurs représentants [*ajouté à la marge :* élus en vertu d'une permission du Roi] est un fardeau de plus pour ces communautés[1]. Enfin, Monsieur le Président, nous ne craignons pas de le dire, *plusieurs siècles de persécutions que nous avons eu la force de supporter nous ont paru moins longs que les jours que nous passons à la porte du temple du bonheur sans y entrer*[2].

Nous sommes persuadés, Monsieur le Président, que l'Assemblée Nationale aura égard à notre situation et qu'elle nous fera oublier les maux que nous avons endurés. Nous bénirons à jamais le jour où nous aurons obtenu justice de la part de la Nation, à laquelle nous consacrerons avec reconnaissance nos vies et nos fortunes

Nous sommes, etc.[3]

Députés: Goudchaux Mayer Cahen, Louis Wolff

Députés d'Alsace des Evêchés: David Sintzheim, Théodore Cerf Berr

Députés de la Lorraine: Mayer Marx, Berr Isaac Berr.

Cette belle lettre eut le malheur de parvenir à une mauvaise heure. Le 5 octobre le peuple de Paris se porta en foule à Versailles. Ce grave événement émut vivement l'Assemblée Nationale ; on en oublia les Juifs.

Ce fut seulement, ce fut enfin le mercredi de la semaine suivante, le 14 octobre[4], au début de la séance du soir, l'avant-der-

1. Les députés étaient donc défrayés.

2. Cette phrase pourrait servir d'épigraphe au beau poème de L. Wihl, *Ahasver*, II (dans le recueil intitulé *Les Hirondelles* :

Un homme, dans un costume antique,
Écoute à la porte de l'assemblée des peuples...

3. Signatures autographes. Les deux députés lorrains ont ajouté, au-dessous de leur nom civil, leur nom en hébreu.

4. Est-ce un hasard que Cerf Berr figure ce jour-là, pour 178 marcs 9 deniers de vaisselle d'argent, sur l'état de la bijouterie et vaisselle portée à la Monnaie (L. Kahn, *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, 152)

mière de celles qui se tinrent à Versailles, que les six députés furent admis dans le « temple du bonheur »[1]. Le *Procès-verbal* officiel porte : « Les députés des Juifs des provinces des Évêchés, d'Alsace et de Lorraine ont demandé la permission d'être admis à la barre[2]. » Le *Moniteur* sait que ce sont « Messieurs les députés de la Lorraine » qui ont demandé l'autorisation pour eux[3]. Y en eut il un autre que Grégoire ? « L'Assemblée le leur ayant permis, poursuit le Procès-verbal, un d'eux a fait lecture d'une requête où ils expriment leurs vœux et l'espoir qu'ils ont que l'Assemblée voudra bien s'occuper de leur sort. » Ce fut Berr-Isaac Berr qui prit la parole dans ce moment solennel. L'allocution qu'il lut, et qu'il avait sans aucun doute composée, est trop connue pour avoir besoin d'être reproduite[4]. Le ton en est respectueux jusqu'à l'humilité, non sans laisser percer quelque dignité. Le style en est pompeux et sensible — le style du temps — mais avec quelque chose de gauche qui lui donne une saveur de sincérité. L'orateur commence par mettre les Juifs sous l'égide en quelque sorte de Dieu et de l'humanité. Il rappelle leurs souffrances et leur soumission — comparer l'Adresse du 31 août — leurs espoirs et leurs vœux « timides ». Ces vœux n'étaient pas si timides, mais l'orateur ne spécifie pas ces demandes[5] ; il se borne à rappeler qu' « elles sont consignées dans les Mémoires que nous avons eu l'honneur de mettre sous vos yeux. » Ces Mémoires ne peuvent être que l'Adresse du 31 août et le Mémoire particulier pour la communauté de Metz rédigé par Ber-Isaac Bing ; ils avaient été distribués peu auparavant aux membres de la Constituante par les soins de nos députés[6]. Enfin, Berr-Isaac Berr supplie l'Assemblée d'opérer

1. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, II, 16 (Nouvelle édition, Calmann Lévy, 1899) : « Ce fut comme une revue de toutes les infortunes ; tous les revenants du moyen âge apparurent à leur tour, en face du clergé, l'universel oppresseur. Les Juifs vinrent. Soufflétés annuellement à Toulouse ou pendus entre deux chiens, ils vinrent modestement demander s'ils étaient hommes. Ancêtres du christianisme, si durement traités par leurs fils, ils l'étaient aussi en un sens de la Révolution française : celle-ci, comme réaction du droit, devait s'incliner devant ce droit austère, où Moïse a pressenti le futur triomphe du Juste. » C'est saisissant comme du Michelet, mais vu de près, cela ne veut pas dire grand'chose.

2. *Procès-verbal de l'Assemblée Nationale*, III, n° 100, p. 5-6.

3. *Moniteur*, Réimpression, II, 62 (*Archives Parlementaires*, IX, 444).

4. L'original de ce discours fameux est aux Archives Nationales, C33, dossier 285B, pièce 17. De la même écriture que les mots « députés de la Lorraine » au bas de la lettre du 4 octobre, autant dire de la main de Berr-Isaac Berr.

5. M. Pfister, *Histoire de Nancy*, III, 330, écrit que Berr-Isaac Berr demande « la pleine liberté civile ».

6. Cela paraît ressortir de ce que dit Thiébaut à la suite de sa Discussion de la proposition de Custine sur la liberté du culte (*Archives Parlementaires*, X, 706 *a*).

une réforme « jusqu'ici trop inutilement souhaitée, que nous sollicitons les larmes aux yeux ». Un journal assure que « les députés du peuple juif ont été entendus avec cet intérêt qu'inspirent toujours le cri de l'humanité outragée et les gémissements de l'opprimé [1]. »

Le président, Fréteau de Saint-Just, répondit avec bienveillance : « Les grands motifs que vous faites valoir à l'appui de vos demandes ne permettent pas à l'Assemblée Nationale de les entendre sans intérêt ; elle prendra votre Requête en considération et se trouvera heureuse de rappeler vos frères à la tranquillité et au bonheur, et provisoirement vous pouvez en informer vos commettants. » Cette réponse fut « applaudie par l'Assemblée avec l'attendrissement que méritent les malheurs et les préjugés dont les Juifs sont victimes [2]. »

Grégoire, estimant que ce n'était pas assez et voulant tirer parti de ces bonnes dispositions pour obtenir de l'Assemblée un engagement ferme, se leva pour dire : « Attendu qu'on ne peut ajourner à terme fixe l'affaire des Juifs, qu'on leur promette au moins de la traiter dans le cours de la session présente ; et je demande que leurs députés ici présents aient permission d'assister à la séance [3]. » Un tel honneur accordé à des Juifs dut paraître inouï à ceux qui ne sentaient pas la nécessité d'une réparation. « Malgré les réclamations de quelques personnes que je suis fort aise de ne pas connaître, les deux demandes ont été accordées par l'Assemblée Nationale », ajoute Grégoire dans sa relation. Le *Courrier de Gorsas* sait que ce sont « quelques membres du clergé » qui murmurèrent [4]. « L'Assemblée leur a donné séance à la barre, dit le *Procès-verbal* officiel, et a arrêté que leur affaire serait traitée dans la présente session. » La Constituante y a mis le temps [5], mais elle a fait honneur à sa parole : elle ne s'est pas séparée sans donner aux Juifs les droits civiques.

Le *Courrier de Provence*, III, n° LIV, p. 9, dit dans sa relation de la séance du 14 octobre : « les députés ont remis des mémoires où ils établissent la justice de leurs demandes ».

1. *Annales politiques et littéraires de la France*, n° du 16 octobre.

2. *Mémoires de Bailly*, III, 171 (dans le Supplément, qui n'est pas de Bailly, mais d'un autre constituant).

3. *Motion en faveur des Juifs*, XV.

4. *Le Courrier de Gorsas*, n° CI, du 17 octobre (IV, 243).

5. La lettre des députés juifs du 4 octobre porte en haut, dans la marge, cette note : « Du 24 octobre 1789. M. le Président de l'Assemblée Nationale est prié très instamment de la part du Comité des Rapports de demander l'ordre du jour pour les Juifs des Évêchés, d'Alsace et de Lorraine. » Nous ne savons pourquoi ce ne fut pas fait.

Nos députés s'empressèrent de publier l'accueil qu'ils avaient reçu et la promesse qui leur avait été faite. Ils firent imprimer le discours de Berr-Isaac Berr avec un extrait du procès-verbal [1]. Ils prenaient acte, ils croyaient toucher au but. Ils avaient atteint leur objectif immédiat, ils avaient été entendus par les représentants de la nation. L'émancipation était en marche.

Les historiens ne se rendent généralement pas bien compte de ce que sont et d'où viennent les députés juifs qui parurent le 14 octobre à la barre de l'Assemblée Nationale. Nous les connaissons bien maintenant. Nous les avons suivis depuis leur arrivée à Paris jusqu'à leur admission par-devant la Constituante. Nous les avons vus aux prises avec les députés des Juifs de Bordeaux, signataires de la Lettre à Grégoire du 14 août, avec les Juifs de Lunéville et de Sarreguemines, auteurs du Mémoire à l'Assemblée Nationale, avec les Juifs de Paris, dont le comité présenta à l'Assemblée l'Adresse du 26 août. Nous avons montré comment, sous l'influence de ces manifestations discordantes autant que sous celle des événements politiques qui se précipitaient, nos députés en vinrent à leur Adresse du 31 août, dont Grégoire voulut aussitôt saisir la Constituante. Dans cette Adresse nous avons reconnu un remaniement significatif du cahier que ces députés avaient compilé, à leur arrivée dans la capitale, d'après les trois cahiers de leurs provinces. Ce cahier, reconstitué et examiné article par article, nous a éclairés sur les vœux et les besoins des Juifs « allemands », tandis que le Mémoire remis à Malesherbes en 1788 nous a donné une idée de ce qu'aurait pu être le cahier des Juifs « portugais », s'ils avaient tenu à en dresser un. Nous avons expliqué pourquoi et comment les Juifs « allemands » et « portugais » avaient été traités différemment par le gouvernement à l'occasion de la convocation des États généraux, ceux-ci participant, non sans difficulté, aux opérations électorales à Bordeaux et à Bayonne,

1. *Discours des députés des Juifs des provinces des Évêchés, d'Alsace et de Lorraine, prononcé à la barre de l'Assemblée Nationale par le sieur Berr-Isaac-Berr, l'un des députés de la Lorraine, et l'extrait du Procès-verbal de l'Assemblée Nationale y relatif.* Paris, Belin, 1789 ; 7 p. in-8° (Bibliothèque Nationale : Ld[18]33). De cet imprimé se sont servis le *Courrier de Gorsas*, n° CI, du 17 octobre (IV, 242-3 ; Grégoire, *Motion*, XIII-XV ; le *Moniteur*, Réimpression, II, 62 (*Archives Parlementaires*, IX, 444), et l'anonyme dans les *Mémoires de Bailly*, *l. c.* (Halphen, *Recueil des lois... concernant les Israélites*, 181-2) : ces deux dernières sources ont défiguré le nom de Berr-Isaac Berr en Besr-Isam-Besr. Il est traduit en hébreu dans le *Meassef*, תקיז, p. 30-32. Carmoly, *La France israélite*, p. 60, en signale aussi des versions allemande et hollandaise ; M. S. Seeligmann ne connaît pas cette dernière et doute qu'elle existe.

ceux-là écartés, non sans hésitation, de la convocation nationale, mais autorisés, sur les instances de Cerf Berr, à procéder entre eux à une sorte de consultation officieuse, d'où sortit le cahier destiné au gouvernement. Le sort fait aux Juifs « allemands » s'est suffisamment expliqué par l'attitude malveillante de leurs concitoyens chrétiens, dont les dispositions et les réclamations nous sont apparues dans les cahiers de 1789, que nous avons dépouillés à la lumière de la condition légale des Juifs dans chacune des trois provinces de l'Est : toute l'Alsace avait fait chorus contre les Juifs; les Évêchés, avec quelques exceptions notables, et la Lorraine avaient donné la réplique à l'Alsace. Mais cette quasi-unanimité dans l'hostilité a perdu quelque peu de son effet après que l'on a recherché sous quelles influences certains cahiers de l'Est avaient été rédigés [1], que l'on a considéré que quelques cahiers, à Metz et à Paris, sont favorables aux Juifs et qu'enfin les premiers annoncent le crépuscule de l'ancien régime et les autres l'aurore du régime nouveau.

En retraçant ainsi les événements qui se sont déroulés pour les Juifs de France pendant la période de la convocation — et pour eux cette période ne prend fin que le jour où la Constituante fut saisie de leurs vœux par leurs députés — nous n'en avons pas seulement établi la continuité et comme l'unité d'intérêt; précisément parce que cette période préliminaire s'est prolongée pour les Juifs en pleine Révolution, elle nous a permis de dégager les données de la question juive telle qu'elle s'est posée à cette époque historique entre toutes. De même que l'histoire de la convocation est nécessaire à l'intelligence de la Révolution, tout de même ce qui s'est passé à ce moment pour les Juifs et chez les Juifs explique l'histoire de leur émancipation. Il importait donc de mettre en lumière cette page, trop peu connue, qui commande un des chapitres les plus importants de l'histoire juive.

M. Liber.

1. Pendant la publication du présent travail, M. Ch. Étienne a edité les cahiers primaires du bailliage de Dieuze (Paris, 1912) et M. F. Martin a analysé ceux des bailliages vosgiens (*La Révolution dans les Vosges*, années 1911 et 1912). Ici et là il est question des Juifs.

NOÉ SANGARIOU

ÉTUDE SUR LE DÉLUGE EN PHRYGIE ET LE SYNCRÉTISME JUDÉO-PHRYGIEN

(SUITE ET FIN[1])

Teste David cum Sibylla.

IV

On a vu comment Apamée se trouvait être en possession d'une légende phrygienne du déluge qui, par de nombreuses analogies, devait, en quelque sorte, appeler la légende juive à s'unir à elle. Cependant, on ne saurait se flatter d'avoir complètement expliqué ainsi comment Apamée fut amenée à s'approprier officiellement la légende juive de Noé, en la commémorant sur ses monnaies. On ne peut le comprendre qu'en jetant un coup d'œil sur l'ensemble du syncrétisme judéo-phrygien dont les bronzes d'Apamée marquent l'apogée. Tout en cherchant à mettre en lumière celles des manifestations de ce syncrétisme qui intéressent notre étude, on essaiera d'élucider les points encore obscurs de la question qui en a été le point de départ.

***

Nous avons vu que le mélange des traditions lydo-phrygiennes avec les traditions chaldéo-syriennes a pu commencer à la fin du IIIe siècle, avec Mnaséas de Patras et Hiéronymos d'Alexandrie, pour se développer au début du Ier siècle chez Alexandre Polyhistor; c'est probablement dans les premières années du IIe siècle qu'un Juif a composé le Chant Sibyllin où l'Ararat est placé en Phrygie; peut-être Apamée passait-elle, dès lors, pour voisine de cet Ararat phrygien.

1. Voir *Revue*, t. LXV, p. 161, et plus haut, p. 1.

Pour que cette légende ait pu se former, il a fallu que les Juifs fussent nombreux en Phrygie ; pour qu'elle ait duré jusqu'au IIIe siècle de notre ère, il faut que leur situation n'ait fait que s'y affermir durant ce laps de quatre siècles.

Un rapide coup d'œil sur la *diaspora* en Phrygie va nous montrer que les conditions qu'il nous faut supposer ont été remplies [1].

C'est entre 212 et 205 que deux mille familles juives de Mésopotamie et de Babylonie furent envoyées par Antiochos III en Phrygie et en Lydie pour y recevoir des terres [2].

En établissant ces familles juives de Babylonie en Asie Mineure, Antiochos III ne faisait peut-être que se conformer à une tradition de sa maison ; à en croire Josèphe, son fondateur, Séleukos

1. Sur la *diaspora* en Asie, il suffit de renvoyer maintenant à Schurer, *op. cit.*, III (1909), p. 13-23. Je n'ai pu voir le travail de Sir Ramsay, *The Jews in the Graeco-Asiatic cities* (*Expositor*, 1902, p. 19-33 et 92-109) ; celui de J. Pilcher, *The Jews in Galatia* (*Proc. of. Bibl. Arch. Soc.*, 1903, p. 225-37) est sans valeur. Le seul document nouveau important à ajouter à Schurer est la dédicace de la synagogue de Sidé en Pamphylie (Th. Reinach, *R. E. J.*, 1910, 131 ; la restitution Εἰσακτ; a été proposée précédemment par le P. Vincent, *Journ. Hell. Stud.*, 1909, p. 130). On peut signaler aussi l'épitaphe d'une Marthiné à Tyane (Rott, *Kleinasiat. Denkmaeler*, p. 370), qui peut d'ailleurs être chrétienne, et une épitaphe peut-être juive à Césarée de Cappadoce (H. Grégoire, *B. C. H.*, 1909, n. 31). Toutes les autres inscriptions judéo-grecques sont reproduites par J. Oehler, *Epigraphische Beitraege z. Gesch. d. Judentums* (dans *Monatshefte f. Gesch. d. Judentums*, 1908), p. 296-302. Dans la *Géographie du Talmud* de Neubauer, on peut relever encore la mention de colonies juives à Laodicée (Lodkia) et peut-être à Kelenderis en Cilicie.

2. Josèphe, *Ant.*, XII, 3, 4. L'authenticité de ce document me semble avoir été contestée à tort par Willrich et par Büchler (*Die Tobiaden und die Oniaden*, 1899, p. 145). Même si le rescrit d'Antiochos III à Zeuxis n'est pas authentique dans ces termes, les conditions où il aurait été émis sont indiquées avec assez de précision pour qu'on en puisse fixer la date, et cette date explique le document : 1° C'est lorsqu'il se trouvait en Haute-Asie qu'Antiochos aurait écrit ce rescrit ; il ne peut s'agir que de sa fameuse expédition dans les hautes satrapies de 212-205. 2° Il adresse son rescrit à son stratège Zeuxis, qui paraît désigné pour conduire les émigrants en Lydie. Il n'y a aucune raison pour ne pas identifier ce Zeuxis, « un de ses amis intimes », avec le Zeuxis qu'on connaît comme satrape de Babylonie en 221 et qu'on retrouve en 219 au siège de Séleucie du Tigre, en 204 comme satrape de Lydie-Phrygie, en 190 à Magnésie (qu'on n'objecte pas que, dans le rescrit, Antiochos III appelle Zeuxis « son père » : on sait que ce titre se donnait *honoris causa* ; Antiochos étant né en 240, Zeuxis, qui a pu naître vers 260, a pu, de toute façon, avoir droit à ce titre de respect). 3° Quant aux mouvements séditieux dont il est question, ils se comprennent fort bien vers 212, quand Antiochos III vient de réprimer la révolte d'Achaios. La région d'Apamée et de Laodicée a pu être particulièrement attachée à Achaios ; c'est à Laodicée qu'il prit la couronne royale ; c'est cette région qui lui servit de base pour ses opérations contre les Pisidiens, opérations où nous savons qu'il soumit la Milyas. C'est alors que la route d'Apamée à Adalia par Baris a pu être ouverte définitivement. Il y a peut-être eu dans cette région des confiscations sur lesquelles auraient été prélevées les terres données aux Juifs.

Nikator, « dans les villes qu'il fonda en Asie et en Syrie et même dans sa capitale d'Antioche, concéda aux Juifs le droit de cité et leur conféra les mêmes privilèges qu'aux habitants Macédoniens ou Hellènes, régime qui est encore en vigueur maintenant[1] ». Ainsi, il a pu y avoir des Juifs à Apamée dès sa fondation par Antiochos Ier. Ceux d'Éphèse peuvent avoir reçu le droit de cité d'Antiochos II[2]. En tout cas, il faut donner au moins un siècle à la Diaspora pour expliquer que, dans un vers qu'on place vers 140, la Sibylle puisse s'écrier que « la terre entière et la mer entière sont pleines » de Juifs[3]. Dans un autre[4], elle parle de l'οἶκος Σολομώνιος qui aurait régné en Phrygie comme dans toute l'Asie, prétention que le nombre des Juifs explique moins, sans doute, que la tradition dès lors répandue de l'abordage de l'arche en Phrygie. En 139/8, par les destinataires de la circulaire en faveur des Juifs attribuée au Sénat, on voit que ceux-ci formaient des colonies importantes dans les royaumes de Pergame et de Cappadoce qui se divisaient alors l'Anatolie; elles y existaient certainement au temps de César ainsi qu'à Tralles et à Milet et dans les ports de Cnide, Halicarnasse et Myndos en Carie, de Phasélis en Lycie, et de Sidé en Pamphylie[5]. Par le *Pro Flacco*, on sait qu'il existait en 62 I des communautés importantes à Pergame, Adramyttion, Laodicée et Apamée ; par Josèphe, qu'il en était de même à Sardes en 50[6]. Saint Paul, natif de Tarse, rencontre des communautés juives en Lycaonie, à Ikonion, à Antioche de Pisidie, à Kolossai, à Thyateira, à Sardes, à Éphèse. Les inscriptions nous font connaître des Juifs dans la région qui nous intéresse aux trois premiers siècles de notre ère, aux villes suivantes : en Phrygie, en dehors d'Apamée, à Nysa, Hiérapolis, Akmonia et Dorylée (et, sur des monnaies, à

1. Jos., *Ant.*, XII, 31, § 119.

2. Jos., *C. Apion*, II, 4. Cf. Schuerer, *op. cit.*, III, p. 15.

3. *Orac. Sib.*, III, 271. Peut-être faut-il faire descendre la composition de ce texte vers 80.

4. *Orac. Sib.*, III, 167.

5. I Macch., 15, 16-24. Cf. Schuerer, *op. cit.*, III, p. 4. On pourrait supposer qu'il y avait des Juifs en Lydie dès le IVe siècle. On sait, en effet, que c'est en Hyrkanie qu'Artaxerxes Ochos transféra les Juifs révoltés en 350 et on constate que des Hyrkaniens avaient été établis à l'époque perse en Lydie, où ils avaient donné leur nom à la plaine Hyrkanienne. D'autre part, on a supposé que l'épisode d'Holopherne devait des traits à l'histoire du prince cappadocien Orophernes, qui se place vers 160-50. Cf. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, 1913, p. 325 (B.-L. ne discute pas cette hypothèse).

6. Jos., *Ant.*, XIV, 10, 17. Rappelons aussi le mot de Philon dans sa *Legatio ad Caium*, 33 : Ἰουδαῖοι καθ' ἑκαστήν πόλιν εἰσι παμπληθεῖς Ἀσίας καὶ Συρίας.

Sala ; en Galatie, à Germé et à Ancyre [1] ; en Lydie, à Thyateira, Magnésie du Sipyle, Hypaipa ; en Cappadoce, à Césarée et à Tyane ; en Pisidie, à Antioche et à Termessos : en Lycie, à Phasélis, Tlós, Limyra et Korykos ; en Pamphylie, à Sidé ; en Cilicie, à Tarse [2].

Que les Juifs dont on rencontre la trace dans ces cités ne s'y trouvent pas comme étrangers de passage, mais comme membres de colonies fixes, il suffit pour l'établir de rappeler quelques faits qui résultent des inscriptions mêmes qui révèlent leur présence. Elles nous font entrevoir des communautés considérables, portant les noms de *katoikia* (Hiérapolis), de *laos* (Hiérapolis), ou d'*ethnos* (Smyrne, Éphèse) ; les Juifs ont un statut particulier (Apamée), leur juridiction propre (Sardes), leurs archives (Hiérapolis) et leurs tombes collectives (Tlós), enfin et surtout leurs synagogues (Phocée, Myndos, Akmonia, Sidé, Antioche de Pisidie) ; ils se divisent en *presbyteroi* (Smyrne, Korykos) et en *neôteroi* (Hypaipa) ; ils ont même pu avoir part à l'administration de la cité, puisqu'on les rencontre comme magistrats monétaires. A Sala, à la frontière de la Phrygie et de la Lydie, on trouve sous Trajan, Antonin et Marc Aurèle, trois monnaies frappées, la première ἐπὶ Μελίτωνος Σαλαμῶνος) ἀρχ(ιερέως) Σαλήνων, les deux autres ἐπὶ Ἀνδρονείκου Σαλαμῶνος Σαλήνων [3] ; les deux fils de ce Salomon ne peuvent guère être que des Juifs et les noms qu'ils portent se retrouvent chez les Judéo-Chrétiens hellénisés (pensez à l'évêque contemporain Méliton de Sardes). C'est, au contraire, comme Juive convertie qu'il faut considérer sans doute, à Akmonia, cette Julia Severa qui apparaît, d'une part, en grande prêtresse aux côtés de son mari Servenius Capito, grand prêtre ; d'autre part, comme constructrice de la synagogue [4]. Ces faits permettent de se demander si les monétaires mentionnés sur deux des bronzes au type de Noé, l'agonothète Artémas et le grand prêtre M. Aur. Alexandros, ne sont pas des Juifs ou, du moins, des Judaïsants. Leurs noms se retrouvent chez des Juifs et le culte impérial semble avoir été admis par les Juifs d'Asie.

1. Je m'appuie sur la Σαμβατεῖ; Βοωμίου Ἀνκυρανῇ d'une épitaphe attique, *I. G.*, III, 2225. Il n'est pas certain que ce soit une juive, cf. sur les noms de ce type p. 223, n. 3 ; 224, n. 1.

2. Pour la force numérique que pouvaient atteindre ces communautés, on peut rappeler que, d'après Josèphe (*Ant.*, XVIII, 9, 9), 50.000 Juifs furent massacrés à Séleucie sous Claude, et que, d'après le Talmud, Sapor aurait tué 12.000 Juifs sur 40.000 habitants à Césarée Mazaka, Neubauer, *op. cit.*, p. 319.

3. Head, *Cat. Brit. Mus. : Lydia*, p. 227, 232, et *Rev. Num.*, 1898, *Coll. Waddington*, n° 6453.

4. Head, *Cat. Brit. Mus. : Phrygia*, p. XXII. Sur le judaïsme de Severa, Ramsay, *Cities and Bishoprics*, I, p. 637-40, 673-5.

***

Le nombre et l'importance de ces communautés juives ne pouvaient manquer d'amener une certaine fusion entre leurs croyances et celles des Phrygiens.

Cette fusion a dû commencer par les légendes. Il nous en reste des traces de deux ordres : d'une part, chacun des deux peuples semble avoir revendiqué respectivement le privilège d'être antérieur à l'autre et de l'avoir conquis ou civilisé. On a vu le rôle prêté à Mopsos et à Deukalion en Syrie, rôle qui a pu sembler fondé par les traces qu'ont laissées en Syrie les peuplades asiatiques qui l'ont envahie, à la suite des Philistins et des Teukriens, au XIIe siècle av. J.-C. La mise en rapport des Solymes de Lycie avec Hiérosolyma[1], celle du Jardanos et du Marnas, rivières de Lydie, avec le Jourdain et le Zeus Marnas de Gaza, ce sont là quelques-uns des faits que les auteurs de *Phrygiaca* et de *Lydiaca* ont dû invoquer. Les Juifs n'ont pas manqué de retourner l'argumentation, et la présence d'éléments sémitiques, qu'on a cru relever en Lydie[2], a pu prêter quelque vraisemblance à leurs dires. Commentant le dénom-

1. On s'appuyait sur Homère (*Od.*, V, 383) et sur un passage du poète Choirilos décrivant l'armée de Xerxès (Jos., *C. Ap.*, I, 22, § 173. Cf. *Ant.*, VII, 3, 2, § 67, et Tac., *Hist.*, V, 2). Peut-être cette étymologie de Jérusalem se trouvait-elle dans l'ouvrage où Ménandre d'Éphèse « a raconté pour chaque règne les événements accomplis tant chez les Grecs que chez les Barbares », *C. Ap.*, I, 18, § 11. Il s'est trouvé des savants modernes pour considérer les Solymes comme Sémites en les rapprochant des Élymes de Sicile et d'Élymaïde. Cf. Treuber, *Gesch. der Lykier*, p. 26 (1887). La Sibylle appelle plusieurs fois les Juifs « les Solymes ». On a trouvé au Hauran des dédicaces à un Zeus *Solmos* (Littmann, *Princeton expedition*, III, A, 3, n. 239).

2. Sur Lud fils de Sem dans la Genèse, et les Sémites en Lydie, cf. Radet, *La Lydie au temps des Mermnades* (1893), p. 54. On s'accorde aujourd'hui à voir dans les Leukosyriens des Hétéens, et non plus des Sémites, et on s'étonne que Sir W. Ramsay (*Cities and Bishoprics*, I, p. 3, et *Church in Roman Empire*, p. 142) ait donné son adhésion à Longpérier, qui voyait dans ACEIC l'épithète de Zeus sur les monnaies de Laodicée, au lieu d'une forme d'Asios, héros divinisé des Lydiens (cf. Radet, *op. cit.*, p. 68), l'arabe aziz « le fort ». Sans doute, *Azizus* a été invoqué sous l'Empire comme *Bonus Puer Phosphorus;* mais il est beaucoup plus vraisemblable qu'ACEIC est ici l'équivalent de ΑΓΑΙΟϹ, le vocable de Zeus à Sardes et à Kidramus près de Laodicée. On sait qu'une des tribus de Sardes est dite Ἀσιάς et que Γ'Ἄσιος λειμών dont l'Iliade parle dans la vallée de Kaystre était localisé au-dessus de Nysa, dans une haute vallée de la Messogis. Si la ville d'Asia sous le Tmole dont parle Stéphane de Byzance a disparu à l'époque historique, on connaît une Ἀσιοκωμή près d'Ikonion et le géographe assure qu'on appelait *Esionie* ou *Asie* le territoire de Sardes; Démétrios de Skepsis étend ce nom à la Méonie. On montrait sur le Kaystre un héroïon d'Asios (Strabon, XIV, 2, 45). Quant au Θεὸς Ὕψιστος d'une inscription de Laodicée, on sait qu'il n'y a plus lieu d'y voir, avec Waddington, l'équivalent d'Aziz, mais celui du « Très Haut » judéo-chrétien.

brement de la Genèse, Josèphe [1] fait de Gomar, — éponyme des Cimmériens ou Gaulois —, le père d'Aschanaz, Riphath et Thorgam; « Aschanagos fonda les Aschanagiens que les Grecs appellent aujourd'hui Bithyniens [2] ; Riphatès, les Riphathéens, aujourd'hui Paphlagoniens ; Thorgamès [3], les Thorgaméens qu'il plut aux Grecs d'appeler Phrygiens ». La littérature talmudique fait de Togarmah l'Arménie et d'Aschkenaz l'Asie [4] ; sans doute ce nom évoquait il le souvenir du lac Askania en Bithynie. C'est en Phrygie que le Talmud place les dix tribus généralement localisées en Arménie : « le vin phrygien et les bains, dit-il, ont séparé les dix tribus de leurs frères » [5]. Ainsi, si les Phrygiens ont oublié le vrai dieu, c'est à cause de leur vin et de leurs thermes. Le grief est caractéristique.

On se trouve ainsi amené de l'histoire aux légendes. Sur ce terrain, même sur celui des traditions bibliques, le syncrétisme paraît avoir pris racine. L'arche de Noé à Apamée n'est pas un fait isolé. Si l'on fait vivre trois cents ans Nannakos, c'est certainement par l'influence des trois cent soixante-cinq ans d'Hénoch dont on sait quelle fortune eut alors le livre apocryphe [6]. *É-noch*, le seul des patriarches qui fut transféré au ciel, est peut-être un doublet de *Noah*. Comme lui, Oum-Napishtim, le Noé babylo-

1. Josèphe, I, 6, 1, § 126.

2. Le texte porte Ῥήγινες, qui n'a aucun sens. Je proposerai de corriger en une forme comme Βιθίνες. Le Talmud appelle la Bithynie *Vithinia* (Neubauer, *op. cit.*, p. 422).

3. Neubauer, *op. cit.*, p. 371. Josèphe écrit Θογράμης. N'est-ce pas dans le dessein de rapprocher ce nom de celui du roi d'Arménie bien connu Tigranes? Lagarde (*Gesammelte Abhandl.*, p. 256) suppose que la forme originelle serait Τεύγραμος qui serait à Τεύκρος ce que Ἴμβραμος est à Ἴμβρος. D'autre part, le Rig-veda connaît une *Mer des Tugra* qui paraît être la Caspienne (cf. H. Brunnhofer, *Arische Urzeit*, p. 27).

4. Neubauer, *op. cit.*, p. 310. On paraît avoir pensé aux deux lacs Askania de Bithynie et de Phrygie, indices de la migration d'une tribu d'Askaniens qui a peut-être gagné l'Arménie avec l'avant-garde des Moscho-Phrygiens. Ce seraient les Ashgouz-Ashkenaz qu'on y a vus en guerre avec les Assyriens. A cette identification admise par Ed. Meyer (*Gesch. des Altertums*, I, § 473) j'ajouterai que Mên-Askaenos, le grand Dieu d'Antioche de Pisidie, doit sans doute son vocable au passage des Askaiens ou Askaniens dans la région : c'est précisément là qu'ils ont laissé leur nom à l'Egerdir Geul, l'antique Askania, le grand lac qui sépare la Phrygie de la Pisidie. Pour Askalon fondée par Askanios ou Askalos, cf. 2e art., p. 38.

5. Neubauer, *op. cit.*, p. 315 et 372. Notons qu'Homère parle déjà de la Phrygie *ampéloessa* et Apamée était célèbre pour son vin (Pline, XIV, 2, 2; Strabon, XIII, 4, 11).

6. On sait que toute une série de passages du Livre d'Enoch ont pu être isolés comme faisant partie d'une sorte d'Apocalypse de Noé, prophéties mises au compte de ce patriarche qui passait pour l'arrière-petit-fils d'Enoch et pour avoir symbolisé l'âge qui suivait celui d'Enoch. D'ailleurs, Noé paraît n'avoir été qu'un doublet d'Enoch. Des deux caractères que les Chaldéens attribuaient à leur Atrachasis, le déluge fut donné

nien, devient immortel. Connaissant ainsi les secrets des destinées, il peut les révéler aux mortels. A la fin du IIe Chant Sibyllin, la Sibylle se dit fille ou belle-fille de Noé et se vante de tenir ses oracles du patriarche « à qui tous les événements suprêmes ont été dévoilés [1] ».

L'influence juive peut également s'être marquée dans cette légende née sans doute aux sources du Méandre [2] : « Maiandros, fils de Kerkaphos et d'Anaxibia, faisant la guerre contre les Pessinountins, promit à la Mère des Dieux, s'il remportait la victoire, de lui sacrifier le premier qui viendrait le féliciter de ses hauts faits, portant des trophées. Victorieux, le premier qu'il rencontra à son retour fut son fils Archélaos avec sa mère et sa sœur ; par respect pour la parole engagée aux dieux, il se vit contraint de traîner ses proches aux autels. Désespéré, il se jeta dans le fleuve, qui fut appelé depuis Méandre [3]. »

Cette légende peut-elle n'avoir pas été influencée par celle de la fille de Jephté ? Et Jephté et Japhet n'ont-ils pas influencé le Japetos grec [4] ?

à Noé, le transfert au ciel laissé à Enoch. L'invention de l'écriture attribuée à Enoch fait penser aux livres sacrés cachés par le Noë babylonien. Cf. la traduction du Livre d'Énoch par Fr. Martin (1906), Schuerer, *op. cit.*, III, p. 265-95, et Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, 1909, p. 60-131.

1. Voir plus haut, p. 166, n. .

2. Je traduis ce texte de Plutarque, *De Fluviis*, IX (d'après Τιμόλαος ἐν ά Φρυγιακῶν καὶ Ἀγαθοκλῆς ὁ Σάμιος ἐν τῇ Πεσσινουντίων πολιτείᾳ, *F. H. G.*, IV, 521). C. Muller hésite entre Timolaos de Cyzique, disciple de Platon, et Timolaos de Larissa, disciple d'Anaximène, mais aucune des deux identifications ne s'impose. Agathokles est inconnu. Ne serait-ce pas Agathoklès de Cyzique ? De toute façon ce n'est pas avant que Pessinonte ait été annexée au royaume de Pergame (milieu du IIe siècle av.) qu'on a dû publier en Grèce une *Constitution de Pessinonte*.

3. Il faut remarquer que quelques histoires semblables nous sont connues : 1° un oracle ordonne à Araxès, roi d'Arménie, de sacrifier, pour obtenir la victoire, les deux plus nobles vierges du pays, ses filles (Ps. Plut., *De Fluv.*, XXIII, 1) ; 2° Erechthée sacrifie sa fille à Perséphone (Clém. Alex., *Protr.*, III, p. 12, d'après Démaratos, *F. H. G.*, III, 379, 4 ; cf. Agamemnon sacrifiant Iphigénie) : 3° Idoménée sacrifie son fils à Poséidon, lui ayant promis, s'il lui accordait un heureux retour en Crète, de lui immoler le premier qu'il rencontrerait en abordant dans sa patrie (Serv. *ad Aen.*, III, 121 ; XI, 264 ; cas semblable dans Pausanias, IX, 33, 4) ; 4° Marius sacrifiant sa fille τοῖς ἀποτροπαίοις (*idem*, d'après Dôrotheos d'Askalon ; cf. Gabriels-on, *Ueber die Quellen Clem. Alex.*, p. 53). Ce sacrifice n'a certainement pas eu lieu ; mais des Syriens de l'entourage de Marius, — la prophétesse Martha peut-être juive ? — ont pu répandre le bruit que Marius ne sauverait Rome qu'en agissant comme Jephté, sacrifiant sa fille à Jahvé, ou Mésa, immolant son fils à Kamos.

4. Je pense à des légendes comme celles qui font de Prométhée le fils de Japetos et d'Asia, le père de Deukalion, légendes où Japetos symbolise évidemment l'Europe (cf. Tümpel, art. *Deukalion* du Pauly-Wissowa, col. 264). Dans la conception gnostique du Premier Homme comme rédempteur de l'humanité les idées judéo-chré-

La tradition, dont Tacite est l'écho, qui veut que *Judéens* soit une déformation d'*Idéens* n'a-t-elle pas dû être inventée au pays de l'Ida phrygien[1] ? Et faut-il rappeler que, dès le IIe siècle av. J.-C., le Juif Artapanos nommait Moïse Μώυσος pour l'identifier avec le Mousaios des Grecs, Musée, maître d'Orphée et prophète des orphiques[2] ?

Que ce syncrétisme judéo-phrygien a fini par atteindre les divinités elles-mêmes, on n'en doute plus aujourd'hui. Non seulement Jahvé Sabaoth a été identifié, dès le IIe siècle av., à Zeus Sabazios — et, grâce à cette identification, Jahvé paraît une sorte de Dionysos aux Grecs éclairés du temps de Plutarque —, mais le redoutable dieu des Juifs s'est laissé adorer par les Gentils sous le nom de Théos Hypsistos[3] ; le mystérieux Tétragramme lui-même a peut-

tiennes se sont mêlées à celles qui avaient cours sur Gayomart, sur Attis, sur Prométhée (cf. W. Boussel, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 185). Énoch semble avoir été présenté aux Grecs dès le milieu du IIe siècle av. comme une sorte d'Atlas ou de Prométhée, inventeur de l'astrologie (cf. Bousset, *Die Religion des Judenthums im neutestament. Zeitalter*, 1906, p. 22 ; il fait remonter cette tradition à Eupolémos, qui composa vers 150 son *Histoire des Juifs* utilisée par Polybistor). On peut se demander si ce n'est pas avant qu'il y vînt par le christianisme que les Judéo-phrygiens ont transporté à Rome le personnage de Noé. Dans les légendes du haut moyen-âge, le patriarche passait pour être venu à Rome cent huit ans après le déluge ; il aurait fondé Nocea près de Rome après avoir abordé au Vatican et on aurait trouvé sa tombe au Janicule ; il avait été identifié, en effet, à Janus devenu fils de Japhet. On sait que c'est au *Vaticanum* que se trouvait la maison-mère pour l'Occident des cultes phrygiens ; peut-être la légende de Noé fait-elle partie des traditions que le Vatican chrétien a héritées du Vatican phrygien comme la mitre pontificale paraît bien avoir succédé au *phrygium* avec huméral (Cf. B. Graf, *Roma nella memoria del Medio Evo*, I, p. 89).

1. Tacite, *Hist.*, V, 2. Cf. les Daktyles Idéens qualifiés de Ἰουδαίοι par Eusèbe, *Præp. Ev.*, X, 1475 ; cf. d'autres textes dans Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1156. Ils doivent dériver du syncrétisme sibylliu.

2. Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 27.

3. Je n'insiste pas sur cette question où tout a été dit par Franz Cumont dans son étude sur *Les mystères de Sabazius et le judaïsme*, publiée dans les *C. R. A. I.*, 1906, p. 63-73 ; de même pour Hypsistos et Sabazios, voir son mémoire dans le *suppl.* à la *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*, 1897, et ses articles *Musée Belge*, 1910, et *Bull. Acad. de Belgique*, 1912, avec son commentaire à l'inscr. d'Amisos Χρηστὸς Σαμβατίδι (Cumont-Grégoire, *Inscr. du Pont*, n. 14). Rostowzew a récemment repris l'étude des dédicaces de la Crimée au nom du *Théos Hypsistos* et a conclu à leur judaïsme. J'ajoute seulement ici les raisons qui me font croire que la fusion Sabazios-Sabaoth s'est faite en Phrygie dès la première moitié du IIe siècle av. : 1° elle était opérée en 139 quand on chassait de Rome les Juifs *Sabazii Jovis cultores* (Val. Max., I, 3, 29) ; 2° c'est vers la même date que le culte de Sabazios paraît devenu officiel à Pergame (*Or. Gr. Inscr. sel.*, 331, III), où Sabazios est confondu avec Dionysos, qui y était le dieu de la dynastie depuis Attalos I. — D'après P. Perdrizet (*Rev. des Ét. anc.*, 1910, 217-47), la confusion voulue de Dionysos Sabazios avec Jahvé Sabaoth remonterait à Alexandrie au temps de Ptolémée Philopator. Sur Dionysos Sabazios

être fini par être hellénisé sous la forme d'Iuos, Ios, Jaô, Iô [1], et identifié à Dionysos dont certains vocables — Iacchos, Euios — prêtaient à la confusion [2].

Si les Juifs de Phrygie consentent à laisser s'helléniser leur Dieu, si jaloux naguère, il n'est pas surprenant de les voir prendre eux-mêmes, à côté de noms grecs dont la signification n'avait rien qui pût offenser leurs croyances, le nom d'une divinité phrygienne : le Στράτων Τυράννου Ἰουδαῖος de Magnésie de Sipyle [3], ainsi que les Τυραώνιος d'Akmoneia [4], ne sauraient manquer d'être rapprochés de Mên Tyrannos, le grand dieu phrygien, et les noms les plus caractéristiques du judaïsme, Shalaman [5], Mousa, prennent l'aspect de noms indigènes sous leur forme de Salamôn, Môsès, Moussios [6].

***

Nulle part la fusion entre traditions gréco-phrygiennes et traditions juives n'est plus sensible que pour la Sibylle elle-même [7].

à Mylasa. *Bull. Corr. Hell.*, 1881, p. 106, 8. On trouvera des nouvelles inscript. relatives au culte de Sabazios en Lydie dans Keil-Premerstein. *Epigr. Reise in Lydien*, t. II (1911), n°s 108, 188, 211, 218, 224 (très important ex-voto au dieu Σαβαθικός); au culte de Hypsistos, *ibid.*, n. 28-9, 189 (Thyateira).

1. Sur ces formes, cf. Deissmann, *Bibel-Studien*, p. 327. Je signale seulement la curieuse coutume d'Antioche où, un jour de l'année, on allait répétant de porte en porte le souhait Ὑψῆ Ἰοῦς σωζέσθω (Malalas, p. 29) et je rappelle qu'on alla jusqu'à consulter l'oracle d'Apollon Klarios sur le dieu Ἰάω : Macrobe, *Sat.*, I, 8 ; cf. Buresch, *Klaros*, 1889, p. 48-55.

2. Aux faits connus à cet égard nous pouvons ajouter ici deux indices nouveaux : Dans une inscription de Sisma, au N. d'Ikonion, patrie de la Mêter Zinzimêne, on a une dédicace Ἰοῷ Διονύσῳι Εὐαντήτῳ ; près de Laodicée Combusta on trouve Ὑοῇ Ὀρονδίῳ. Oronda est sur le territoire de Sisma. Calder (*Journ. Hell. Stud.*, 1911, p. 96 ; *Class. Review.*, 1913, p. 10) croit à des transcriptions du nom de Jahvé sous l'influence de noms lycaoniens comme Ouios, Ouas, Ouès ; pour le Dionysos Iuos, je me demande s'il n'y a pas aussi une influence de Évios, Euios, surnoms de Bacchus. Rappelons qu'Ève s'écrit en grec Εὔα. En tout cas, il est téméraire de voir en *Iuos* avec Calder un Jéhovah-Dionysos. Par contre, il paraît certain que Jahvé a été identifié à Triptolème d'après certaines monnaies de Gaza et d'Askalon, dès le début du IIe siècle (cf. R. Weil, *Z. f. Num.*, 1910).

3. *R. É. J.*, X, 1884, p. 76.

4. Ramsay, *Cities and Bishoprics*, p. 649 ; *Rev. Et. anciennes*, 1902, p. 272.

5. Voir pour Salamon à Sala, à la p. 216, n. 3. En dehors de ce nom, tous les noms cariens du type de Salbakos, Salmônion, Salmydessos, etc., tendaient à enlever à Salomon toute étrangeté en Anatolie.

6. *Bull. Corr. Hell.*, 1899, p. 188 : Αὐρ. Μωυσῆς ; Termessos, *Anc. inscr. British Museum*, III, 2, n. 676 : Μᾶρ Μουσσίου Ἰαΐρεος, rabbin à Éphèse. Sous cette forme, ces noms ne devaient pas sembler étranges au pays des Maussôllos et des Môas.

7. Comme on peut le conclure de ce passage du *Prooemium* : πρώτη οὖν ἡ Χαλδαία ἤγουν ἡ Περσὶς ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη ἐκ τοῦ γένους οὖσα τοῦ μακαρια-

Qu'il remonte ou non à Nikanor[1], l'un des officiers et historiographes d'Alexandre, au temps duquel elle aurait prophétisé, son nom de *Sabbé* ou de *Sambéthé* paraît avoir été connu au IIe siècle avant J.-C. des sources d'Alexandre Polyhistor[2]. Le choix de ce nom, celui de Bérôssos donné à son père quand il n'est pas Noé, le fait qu'elle passait pour chaldéenne ou persique aussi bien que pour judaïque, ce sont là autant d'indices qu'elle a été d'abord imaginée par les Juifs de Babylone. Sabitou est le nom que porte, dans le *Gilgamès*, la déesse des eaux, parèdre d'Éa[3]; peut-être une légende la mettait-elle en rapport avec les livres mystérieux du destin qu'Éa fait enterrer par Xisouthros à Sippara. Cette

τάτου Νῶε ἡ τὰ κατὰ Ἀλεξάνδρον τὸν Μακεδόνα λεγομένη προειρηκέναι, ἧς μνημονεύει Νικάνωρ ὁ τοῦ Ἀλεξάνδρου βίου ἱστορήτας; ed. Geffcken, p. 2; cf. Meas, *Wiener Studien*, 1906, p. 604). C'est également à Nikanor qu'est attribuée la mention de la sibylle chaldéenne dans le fameux passage de Varron sur les Sibylles.

1. Les textes sont donnés par C. Muller dans ses *Fragm. Hist. Alex.*, p. 152. Dans le plus important *Schol. Plat. Phaed.*, p. 315B), la Sibylle est identifiée à la fille de Noé qui aurait prophétisé en hébreu avant la séparation des langues et la tour de Babel. C'est bien là une idée qui a pu venir aux Juifs hellénisés de Babylone. On peut identifier Nikanor à plusieurs des officiers d'Alexandre de ce nom et on sait que de nombreux vers des chants sibyllins paraissent se rapporter à Alexandre (Strabon, XIV, 1, 34; XVII, 1, 43, parle des prophéties que lui consacra Athénais, qui occupait du temps du roi le trépied sibyllin à Érythrées).

2. Polyhistor cite la Sibylle (livre III) à propos de l'histoire de la tour de Babel, légende développée sans doute par les Juifs de Babylone (*ap.* Eusèbe, I, 23, éd. Schoene). Maass (*De Sibyllarum indicibus*, p. 12-22) a cherché à établir que c'est à Polyhistor que Pausanias a emprunté le passage (X, 12, 9) où il est question de la Sibylle Σαββή, fille de Βηρώσσος et d'Ἐσυμανθή. La réputation de mage et de prophète que Bérose eut de bonne heure (cf. Maass, p. 14, 33) explique qu'il ait passé pour père de la Sibylle, et cela d'autant plus qu'il avait peut-être identifié lui-même Sabitou, déesse de la Mer Érythrée, à la Sibylle Érythréenne des Grecs; il faut toujours se rappeler qu'il paraît avoir écrit à Kos, en contact avec les érudits alexandrins et qu'il y a beaucoup de rapports entre Bérose et Aratos, comme entre la Sibylle et la Kassandra de Lycophron. Pour Érymanthé, on n'a pas encore expliqué sa présence. Je me demande s'il ne faut pas y voir une combinaison de Bérose, qui, pour hellénisèr sa Sibylle chaldéenne, lui aurait cherché une mère dans le cycle apollinien. Or, Érymanthos était un personnage peu connu de ce cycle, fils d'Apollon, qui aurait été aveuglé pour avoir vu Aphrodite au bain (*Mythogr.*, de Westermann, 183, d'après Ptolémaïos Chennos). Trois raisons ont pu décider Bérose à forger son Érymanthé : 1° cette légende pouvait rappeler celle de Gilgamès et Isthar; 2° Érymanthos était l'éponyme du fleuve et de la montagne de ce nom en Arcadie et l'antiquité fabuleuse attribuée à l'Arcadie prêtait à y rattacher une Sibylle; 3° non seulement Érymanthos appartenait au cycle du dieu prophétique par excellence, mais un jeu de mots facile pouvait voir dans son nom un devin, *éri-mantis*, « celui qui prophétise au loin » (remarquez qu'on conservait une dent de sanglier d'Érymanthe au temple d'Apollon de Cumes où la Sibylle passait pour enterrée, Paus., VIII, 24, 5).

3. Jensen dans Schrader, *Keilschrift und Alten Testament* (3e éd.), p. 582.

dernière tradition que Bérose a rapportée[1] a pu contribuer à le faire prendre pour le père de Sambéthé en se joignant au renom qu'il eut bientôt du mage par excellence. Les Juifs de Babylone ont sans doute fait de Sabîtou une personnification du Sabbat, et c'est comme telle qu'ils l'ont importée en Asie, où elle s'est d'autant plus facilement identifiée avec la Sibylle d'Érythrées que son vocable ancien d'*Érythraia* pouvait aussi bien faire songer à la mer de ce nom, le golfe persique, qu'à la ville d'Érythrées. Là n'est pas la seule raison qui a contribué au succès de la Sibylle judaïque en Asie.

Les noms comme Sabbathaï — sous leur forme grecque pour les hommes, Sambas[2], Sambation, Sambatios, Sabbatios, Sabatios; pour les femmes, Sambatis, Sambatéis, Sambathous (*mb* et *bb* alternent dans toutes ces variantes[3]) — ces noms n'ont pas seulement été portés par des observateurs du Sabbat; si leurs porteurs, en Égypte et en Syrie, sont certainement des Juifs, si ceux de Crimée sont sans doute des judaïsants, il n'en est pas nécessairement de même à Argos et à Athènes, en Thessalie et en Macédoine, en Bithynie, Cilicie et Phrygie. Une nouvelle confusion paraît avoir contribué à la fortune de ce nom : le Sabazios thraco-phrygien était également vénéré sous le nom de Sabas ou Sabos et on appelait *Saboi* les mystes qui le célébraient au cri d'*évoé saboé*.

Entre *Sabbatistai* et *Sabaziastai* comme entre *Sabaoth* et *Sabos*, il n'y avait pas loin ; peut-être la Cilicie — le passage de Paul de Tarse, où se joignent et se mêlent éléments anatoliens et éléments phrygiens, — offrit-elle un nouvel élément de syn-

1. Bérose, fr. 5, dans Lenormant, *Fr. cosmogoniques de Bérose*, p. 402.

2. Déja chez Alcman, fr. 14 (Athen., XVIII, 624 *b*).

3. Les noms de cette série ont été étudiés par W. Schulze, *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung*, XXXVIII, 378. Aux exemples qu'il a réunis on peut ajouter : au Fayoum, un Σαββατίων (*Archiv f. Pap.*, 1909, p. 165), et une Σαμβαθίων (certainement égyptienne, Edgar, *Graeco-roman Coffins*, n° 33126 du *Catal. du Caire*); un Σαββαταίος Σαμονήλου d'Onion (S. de Ricci, *C. R. A. I.*, 1909, p. 144), que Crönert considère comme thrace (*Oest. Jahreshefte*, 1909, *Beibl*, p. 206); en Asie, un Εὐσαμβάτιος à Korykos (*R. E. J.*, X, p. 76), un Σαββᾶς à Brousse (Mendel, *B. C. H.*, 1909, n. 432; cf. un *Sambatis* Bithynien, *R. E. J.*, 1893, 167); dans la Grèce du Nord, un Σαββατίων à Chalcis (épitaphe chrétienne : Vélis, Ἐφ. ἀρχ., 1911, p. 105), un Σαββατίος en Phtiotide (*Byz. Zt.*, 1912, p. 160), un Σαβύτας en Thessalie (Arvanitopoullos, *R. de Phil.*, 1912, p. 290), un Σαμβθίων en Macédoine (*Annual british school*, XVIII, p. 185), un Σανβατίων à Odessa (E. von Stern, *Zapiski* d'Odessa, 1910, p. 60). Il n'est pas indifférent de remarquer que, des quatre saints Sabas dont l'Église a conservé la mémoire, deux sont originaires de Thrace et deux de Syrie ; saint Sabbatius est un martyr d'Antioche. — Pour la transition entre les formes en *bb* et en *mb* (le *b* ou le *m*

crétisme avec une déesse *Sambêthé*. En tout cas, il me paraît invraisemblable que la confrérie cilicienne qui appelait ses membres Σαββατιστνὶ ou Σαμβατισταὶ et qui vénérait ὁ θεὸς ὁ Σαββατιστής n'ait pas été judaïsante comme la confrérie lydienne qui vénérait le Θεὸς Σαβαδικος [1]. Sambêthé était si bien, en Asie, avant tout, la personnification de la mantique chaldéenne qu'on connaît à Thyateira, au temps de Trajan, un Σαμβαθεῖον ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ [2], où l'on ne peut voir qu'un édicule où des mages dits chaldéens interprètent les oracles d'une Sibylle. Et cette Sibylle est bien celle qui déclare au IIIe Chant Sibyllin qu' « elle a quitté les longs murs de Babylone en Assyrie et

peuvent tomber aussi », voir l'article de E. Nestle sur le nom qui perpétue l'importance du Sabbat dans notre semaine, Samstag-Samedi (*Z. f. verg. Sprachforschung*, 1895, p. 366-86). — Il faut rappeler qu'une autre explication de ce nom de Sabbé paraît avoir eu cours chez les Juifs : ce serait la reine de Saba parce qu'elle propose des énigmes à Salomon : Βασίλισσα Σαβᾶ, ἥτις ἐλέγετο Σιβύλλα παρ' Ἕλλησιν (Cedrenus). La forme Sambêthé s'expliquerait comme Saba שבא plus la désinence féminine ת ; le μ est une addition euphonique qu'on retrouve dans σαμβύκη de סבכא, l'espèce de lyre orientale que la Sibylle passait pour avoir inventée (Athen., XIV, 637 *b*).

1. Pour Sabathikos, voir Keil-Premerstein, *Reise*, II, 224 ; pour Sabbatistès le décret des Σαββατιστὰι où leur dieu est nommé ὁ θεὸς ὁ Σαββατιστής (Dittenberger, *Or. gr.*, 573, près d'Elaiousa), et un fragment d'un autre émanant de ἡ ἑταιρέα τῶν Σαμβατιστῶν (*Journ. Hell. Stud.*, 1891, p. 236). Oehler, *loc. cit.*, p. 300, admet avec Ziebarth (*Gr. Vereinswesen*, p. 55) ; de même Poland, *Gesch. d. griech. Vereinswesen*, p. 217) que le culte d'une déesse Sambêthé est prouvé par la συνόδος Σαμβαθικὴ de Naukratis ; mais on a précisément proposé de restituer en συν[ἀγωγὸς le nom du membre de cette confrérie dont c'est l'épitaphe (S. de Ricci, *C. R. A. I.*, 1909, p. 145, et ajoutez les nouveaux noms qu'il a publiés dans la *Revue Epigraphique*, 1913, p. 146, n. 7 Σαββαθε, et p. 148, n. 12 Ἰησοῦς Σαμβαίου) ; d'autre part, un des quatre Juifs connus à Korykos est le πρεσβυτέρος Εὐσαμβάτιος cité à la note précédente. Sur l'observance du sabbat (σαββατίζειν) chez les Juifs et leurs prosélytes, voir Schuerer, *op. cit.*, III, p. 167. Sur l'état religieux de la Cilicie au temps de saint Paul, H. Boehlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter* (Goettingue, 1913).

2. *C. I. G.*, 3509. Cf. le mémoire de Schuerer, *Die Prophetin Isabel in Thyateira* dans *Theologische Abhandlungen zu Weizsaeckers 70te Geburtstag* (1892). Cette prophétesse (c'est ce que son nom peut signifier par lui-même : (*s*)*bale*, prophétesse, en hébreu ; *sabal*, consacrée, en arabe), citée Apoc., II, 20, a pu être attachée au Sambatheion, incarnant la Sibylle judéo-chaldéenne. Je ne sais sur quoi Tumpel se fonde pour dire que Noé était associé à Sambethé à Thyateira (art. *Deukalion*, dans le Pauly-Wissowa, col. 273). Je comparerais au « Sambatheion du Chaldéen » un vers du IIIe livre Sibyllin comme indice de l'origine babylonienne du noyau des Juifs de Phrygie : c'est le vers où la Sibylle dit « sa race, celle des hommes de justice, issue d'Οὖρ Χαλδαίων », et je rappelle que Vespasien autorisa Éphèse à célébrer sous le nom de *Barbillêa* des fêtes en l'honneur d'un astrologue syrien Barbillos (Dion, LXVI, 9, 2). Pour le culte d'*Hypsistos* à Thyateira, voir Keil-Premerstein, *op. cit.*, p. 28-9, 189.

annoncé à tous les mortels le feu envoyé sur la Grèce et les châtiments de Dieu [1] ».

En dehors de cette fusion entre les noms, dans la conception même de la Sibylle, les éléments gréco-phrygiens ont dû tendre à se mêler aux conceptions judéo-chaldéennes. On ne saurait douter, en effet, que la Sibylle païenne, bien qu'hellénisée par son entrée dans le cycle apollinien, ne soit d'origine phrygienne. Quelques remarques suffiront à l'établir.

Non seulement, à côté de la Sibylle Érythréenne et de la Sibylle Hellespontine, cinquième et huitième Sibylles de l'énumération de Varron, on trouve donnée comme neuvième « la Sibylle Phrygienne qui prophétisa à Ancyre [2] », mais il est facile de montrer que les Sibylles d'Érythrées et de Marpessos se ramènent, au même titre que celle d'Ancyre, à une même figure des cultes extatiques de la Mère des Dieux phrygienne. Que dit Hérophile [3] elle-même dans l'Hymne à Apollon qu'on mettait sous son nom à Délos? « Je suis née d'une race moitié mortelle, moitié divine; ma mère est une nymphe immortelle; mon père était pêcheur. Par ma mère, je suis originaire du Mont Ida; ma patrie est la rouge Marpessos consacrée à ma mère (ou à la Mère des Dieux) et arrosée par le fleuve Aïdoneus » [4]. Selon les Érythréens, qui faisaient naître la Sibylle dans un nymphaion de l'Acropole ou dans une grotte du Kôrykos, elle était la fille d'une Naïade ou Nymphe dite Idaia et du berger Théodoros [5].

1. *Orac. Sib.*, III, 809-11.

2. Varro, *ap.* Lact., I, 6, 9. Il faut sans doute associer cette Sibylle d'Ancyre, qui n'est connue que par ce texte, à la source d'Ancyre, où une tradition plaçait la capture du Silène par Midas (Paus., I, 4, 5); j'imaginerais volontiers que la légende belléuistique de la fontaine de vin où s'enivre le Satyre s'est greffée sur la présence de sources sacrées dont les eaux, réservées aux mystes de Cybèle, passaient pour les remplir de fureur sacrée. Quant au Silène, il a probablement remplacé dans ces légendes Agdistis, l'homme sauvage des hauteurs boisées (*agdos, ida*), forme primitive d'Attis; Arnobe V, 6 nous a transmis l'histoire d'Agdistis capturé par Dionysos. La même histoire avait cours pour Silène et Midas (cf. Walters, *Journ. Hell. Stud.*, 1911, p. 15); c'est à cause de cette source qui enivre que la Sibylle est sans doute appelée *Taraxandra* ou *Kassandra* (Suidas, Σίβυλλα). L'autre nom indiqué par Suidas pour la Sibylle phrygienne Σάρδις est sans doute pour Σάρδις; Nicolas de Damas, connaît une Sibylle à Sardes, *F. H. G.*, III, 454).

3. Pour expliquer ce nom on ne semble pas avoir assez remarqué que certains textes donnent *Therophile* (par exemple Mart. Capella, II, 8, 7). Ce nom se comprendrait sans peine comme vocable de la *Méter Théron*. Dans Hérophile et Demophile, Héra et Démô remplacent la Déméter phrygienne.

4. Hymne cité par Pausanias, X, 12.

5. C'est ce qui résulte du récit de Pausanias, *loc. cit.*, combiné avec l'inscription placée sur son Nymphaion lors du séjour en Asie de Lucius Verus, « le nouvel Ery-

Nous ne saurions alléguer ici les autres textes[1]. Mais, si on en examine l'ensemble, on ne pourra se dérober aux conclusions qu'on résumera ainsi : Marpessos était une bourgade de l'Ida au-dessus de Gergis, sur le confin des territoires de Skepsis et de Lampsaque ; comme l'indiquent et le nom du lieu (nom en -ssos) et le nom du peuple (Gergithes) à qui il appartient, ce culte remonte à la plus ancienne couche de population que l'histoire connaisse en Troade[2] ; il appartient, d'ailleurs, à ces cultes chthoniens que les anciens attribuaient avec raison à la population préhellénique. Près de Marpessos, dans un paysage infernal de roches volcaniques, arides et rougeoyantes, un torrent descendu de l'Ida disparaissait pour reparaître plus bas. Cette perte passait pour une entrée de l'Hadès ; le torrent en reçut le nom d'Aïdoneus et un oracle se développa à cette bouche des enfers, dans les mêmes conditions qu'à Delphes ou à Cumes. Si on a nommé Sibylles les femmes qui y interprétaient la volonté des dieux, c'est que les Grecs d'Éolide appelèrent Sibylla (en éolien : σιός = θεός et βόλλα = βουλή[3]) la prophétesse de Marpessos. Prophétisant au bord d'un torrent et, sans doute, au moyen de ses eaux, la prophétesse, cette Sibylle que les indigènes paraissent avoir appelée Marpessó ou Marpessa[4], passa naturellement aux

bros » S. Reinach, *Rev. Et. gr.*, 1891, p. 285, et *Cultes et Mythes*, II, p. 311). La Nymphe Idaia et le berger Théodoros recouvrent manifestement la Mère Idaia et Attis dont son pedum ou sa houlette firent un berger (cf. Anchise et Pâris, pâtres dans l'Ida et le « bon pasteur » chrétien). Cf. Bouché-Leclerq, *Histoire de la Divination*, II, p. 170.

1. Réunis dans les *Excursus* de l'éd. des *Oracula Sibyllina* par Alexandre.

2. Sur les Gergithes-Gergines, voir A. Reinach, *Rev. arch.*, 1910, I, p. 39 (des Gergithes forment aussi une partie de la population rustique à Kymé et à Milet, Athen., XII, p. 523 F) ; sur Gergis-Gergithon, Kiepert, *Klio*, 1909, p. 11, et A. Reinach, *Rev. épigr.*, 1913, p. 171. Pour le radical de Marpessos ou Marmessos, je le rapprocherais d'Ismaros ou Maronée, ville du Kikone Maron, du fleuve Marnas à Éphèse. Ce radical *mar* dont on sait l'importance en araméen, a pu contribuer à l'assimilation de Marpessó avec Sambethe. Quoi qu'il en soit la Sibylle hellespontique paraît avoir été dite d'abord Γεργυθία, Steph. Byz., *s. v.* Elle aurait passé une partie de sa vie à Samos (Paus., X, 12, 5). Quand Polemon d'Ilion, au début du IIe siècle, explique le culte d'Apollon Sminthien par des souris qui auraient sauvé le pays en mangeant les cordes des arcs d'une armée d'envahisseurs, on peut se demander s'il ne songe pas à un récit sibyllin inspiré de l'histoire de Sennacherib que connaît déjà Hérodote, II, 141 (Polemon, *ap.* Clem. Alex., *Protr.*, p. 25, et Strabon, XIII, 604).

3. Cette étymologie, admise par Varron et transmise par Lactance, *Inst. div.*, I, 6, me paraît préférable à toutes celles que les modernes ont proposées.

4. Si la Μαρπησσα de la légende est placée en Messénie, je suis persuadé que c'est le résultat d'une transposition de l'Idas-Idaios de l'Ida en Idas de Messénie. Fille du fleuve Étolien Euenos et aimée d'Apollon, elle lui préfère Idas ; de même, Marpessó à Gergis, Mantó à Klaros s'unit associées à des rivières et parfois filles de la nymphe Hydolé

yeux des Grecs pour une Naïade. Si son père fut donné comme pêcheur ou comme berger, il faut se rappeler que c'est en pâtres de l'Ida que les Grecs transformèrent toujours les amants divins de la déesse phrygienne : Attis comme Jasion, Anchise comme Pâris. Quand les temples d'Apollon furent établis par les Grecs sur la côte, la Sibylle ne tarda pas à quitter pour eux Marpessos déchue[1] ; de fille de la *Magna Mater* elle devint sœur ou amante d'Apollon ; nommée Hérophile ou Démophile[2], elle fut transférée au temple d'Apollon Sminthios ou au temple d'Apollon Klarios ou au temple d'Apollon Zóstérios. Si, à l'époque hellénistique, les gens d'Alexandrie Troas soutenaient la première tradition, les gens de Colophon Nova la seconde, ceux de Kymé la troisième, les revendications d'Érythées, avec sa grotte du Korykos, n'eurent pas moins d'autorité, habilement soutenues qu'elles étaient par un écrivain local, Apollodoros. Il se fondait sans doute en partie sur les vers où la Sibylle parlait de sa patrie, Marpessos *la rouge* (ἐρύθρη) devenant un nom ancien d'Érythrées, et on a vu pourquoi c'est sous cette forme d'Erythréenne que la Sibylle grecque a pu le mieux se fondre avec la Sibylle chaldéo-judaïque. Dès le milieu du VIe siècle, un recueil des oracles de la Sibylle Marpessos paraît avoir eu cours dans l'Orient grec, en même temps que, d'Érythrées et de Colophon, surtout de Kymé et de Samos, ses prophéties prenaient leur essor vers la Sicile et la Campanie. Mais c'est, on l'a vu, aux IIIe-IIe siècles, que commence le grand développement de la littérature sibylline, et cela, en partie, grâce aux communautés juives de Phrygie habituées à cette littérature, à la fois prophétique et apocalyptique. Que l'idée même de la Sibylle ne leur était pas

« l'humidité ». La légende de l'enlèvement de Marpessa par Idas, puis par Apollon, que connaît déjà l'Iliade, doit exprimer le fait que, du temple de l'Ida, elle a été transférée dans celui d'Apollon : c'est à titre de légende éolienne qu'Homère a dû la connaître. Le fait que Marpessa-Marmessô se trouve sous le nom de *Mermis*, sur un miroir étrusque entre *Ite* et *Apulu*, et la présence d'une *Marpe* ou d'une *Marpessa*, parmi les Amazones, sont autant d'indices qui rattachent Marpessa à l'Anatolie.

1. La Sibylle a dû être adoptée par les Éolieus dès le Xe siècle, quand ils achevèrent de se rendre maîtres de la Troade. Qu'elle était antérieure à la colonisation grecque, c'est ce dont paraît avoir eu conscience la tradition que lui attribue des prophéties relatives à la guerre de Troie et fait de Cassandre (enfermée, selon certains, dans une grotte de l'Ida) une façon de Sibylle troyenne. L'adoption du culte fut rapide, puisque la Sibylle de Cumes a dû être emportée avec leurs autres divinités par les colons partis de Kymé d'Éolide au VIIe siècle. La première mention de chants Sibyllins est donnée comme contemporaine de Crésus, Cyrus et Solon ; la chronographie chrétienne varie entre la sixième génération après le Déluge, le juge Églom qui serait contemporain de Tros et de Tantalos, le roi Hosée ou Manassé, etc.

2. Dans l'Hymne cité par Pausanias, *loc. cit.*

étrangère, c'est ce que suffit à prouver la Pythonisse d'Endor, et, dans les origines du concept judéo-chrétien de la Vierge Mère qui conçoit au souffle de l'esprit saint, on ne saurait manquer de faire sa place à la Sibylle qui, bien qu'elle ne prophétise que lorsque l'esprit apollinien la possède, n'en reste pas moins éternellement vierge, παρθένος αὐδάεσσα.

***

Ainsi, de l'Ida à Ancyre, les Phrygiens connaissaient, dans le cortège de la Magna Mater, une Naïade prophétique qui, peut-être, se confondit par endroits avec cette autre figure de leur religion, hypostase de la Grande Déesse et attachée au culte des eaux, Nana-Noé. Ne conçoit-on pas que les Phrygiens n'aient pas eu de peine à admettre son identité avec Sambéthé, fille de Noé ?[1]

Il paraît même s'être fait un pas de plus dans la voie de la fusion.

Voici ce qu'on lit dans le *Traité contre les Hérésies* de saint Épiphane, dans un chapitre consacré aux Nikolaïtes :

Or donc ces sectateurs de Nikolaos qui sont nés de lui comme les scorpions naissent de l'œuf d'un serpent ou d'aspics, nous opposent des noms qui ne sont que des mots vides de sens ainsi que les livres qu'ils composent à l'appui. Dans l'un d'eux, qu'ils appellent *Nória*, ils mêlent à la vérité le mensonge, puisant aux inventions et aux fables forgées par la superstition grecque. Cette Nória, ils disent qu'elle était la femme de Noé. Ils l'appellent Nória, afin que, dissimulant sous des noms barbares les inventions des Grecs, ils abusent plus aisément de leurs dupes : s'ils l'ont appelée Nória, c'est par traduction du nom de Pyrrha. En effet, *noura* signifie *feu* en hébreu, non dans la langue pure, mais dans le dialecte syriaque ; car dans le pur hébreu *feu* se dit *esauth*. C'est ainsi qu'ils ont pu, profitant de l'ignorance et de l'incompétence, s'approprier ce nom. En vérité, ce n'est ni la Pyrrha dont les Grecs content la légende, ni leur Nória, mais *Barthenòs* qui fut la femme de Noé. Les Grecs disent que la femme de Deukalion s'appelait Pyrrha. Il en est qui nous objectent les mimes de Philistion : d'après eux, elle voulut à plusieurs reprises être dans l'arche avec Noé ; mais le Seigneur, créateur du monde, ne le lui permit pas, voulant qu'elle fût détruite avec tous les autres dans le cataclysme. Ils disent qu'elle s'assit dans l'arche, et y mit le feu ni à une ni à deux reprises mais souvent, et une première et une deuxième et une

1. Ajoutez qu'une Phémonoe, déjà connue par Antisthènes de Rhodes (1re moitié du IIe s. av.), passait pour avoir composé un recueil de prédictions sur le vol des oiseaux en hexamètres. Elle s'y donnait comme fille d'Apollon et première pythonisse de Delphes (Susemihl, *Gesch. d. alex. Litt.*, I, p. 300).

troisième fois. C'est à cause de cela que la construction de l'arche par Noé fut différée de tant d'années, parce que maintes fois elle fut incendiée par elle. En cela, disent-ils, Noé obéit au Seigneur ; mais Nôria surprit et dévoila les secrets des puissances du ciel ainsi que la Barbélô, souveraine des puissances contraires du Seigneur, et, par son œuvre, ce qui avait été dérobé à la Mère Suprême par le Seigneur Créateur du Monde et par les autres dieux qui sont avec lui, anges et démons, fut (recueilli pour être communiqué aux humains?) par l'effet de la puissance qui réside dans les corps, *per marium ac feminarum profluvia*[1].

Nous ne saurions donner ici une exégèse complète de ce texte si obscur. Elle exigerait, d'ailleurs, des recherches sur les doctrines gnostiques qui sont à peine amorcées[2]. Rappelons seulement l'essentiel.

On a identifié le Nikolaos de qui les Nikolaïtes tenaient leur nom à Nikolaos, prosélyte de saint Paul à Antioche[3] ; ce serait à lui que

la p. 109 de l'éd. Oehler (*Corpus haeresiol.*, I, 1, Berlin, 1859). Il n'y a pas de progrès sensible entre ces éditions et le texte est si obscur par endroits que la traduction qu'on en a donnée ne peut être qu'approximative. Pour permettre de s'en rendre compte je reproduis ici le texte d'Oehler : Ταύτην γάρ φασι τὴν Νωρίαν εἶναι τοῦ Νῶε γυναῖκα. Καλοῦσι δὲ Νωρίαν, ὅπως τὰ ἑλληνικῶς παρὰ τοῖς Ἕλλησι ῥαψῳδηθέντα αὐτοὶ βαρβαρικοῖς ὀνόμασι μεταποιήσαντες τοῖς ἠπατημένοις παρ' αὐτῶν φαντασίαν ἐργάσωνται ἵνα δὴ καθ' ἑρμηνείαν ποιήσωσι τὸ τῆς Ἡόρρας ὄνομα, Νωρίαν τοῦτο ὀνομαζοντες, ἐπειδὴ γὰρ Νουρὰ ἐν τῇ Ἑβραΐδι πυρ οὐ κατὰ τὴν βαθείαν γλῶσσαν ἑρμηνεύεται ἀλλα ναὶ Συριακῇ διαλέκτῳ. Ἠσαΰθ γὰρ τὸ πῦρ παρὰ Ἑβραίοις καλεῖται κατὰ τὴν βαθείαν γλῶσσαν. Τούτου χάριν αὐτοῖς συμβέβηκε κατὰ ἄγνοιαν καὶ ἀπειρίαν τῷ ὀνόματι τούτου κεχρῆσθαι· Οὔτε γὰρ Ἡόρρα ἡ παρ' Ἕλλησιν, οὔτε Νωρία ἡ παρὰ τούτοις μυθευόμενη, ἀλλὰ Βαρθενὼς τῷ Νῶε γέγονε γυνή. Καὶ οἱ Ἕλληνες γάρ φασι τὴν Δευκαλίωνος γυναῖκα Ἡόρραν καλεῖσθαι. Εἶτα τὴν αἰτίαν ὑποτίθενται οὗτοι οἱ τὰ τοῦ Φιλιστίωνος ἡμῖν αὖθις προσφερόμενοι, ὅτι πολλάκις βουλομένη μετὰ τοῦ Νῶε ἐν τῇ κιβωτῷ γενέσθαι οὐ συνεχωρεῖτο, τοῦ Ἄρχοντος (φασὶ τοῦτον κόσμον κτίσαντος βουλομένου αὐτὴν ἀπολέσαι σὺν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐν τῷ Κατακλυσμῷ. Αὐτὴν δέ φασιν ἐπικαθιζάνειν ἐν τῇ λάρνακι, καὶ ἐμπιπράν αὐτήν, οὐχ ἅπαξ, οὐδὲ δίς, ἀλλὰ πολλάκις, καὶ πρῶτον, καὶ δεύτερον, καὶ τρίτον. Ὅθεν δὴ εἰς ἔτη πολλὰ ἐλήλακεν ἡ τῆς αὐτοῦ τοῦ Νῶε λάρνακος κατασκευὴ διὰ τὸ πολλάκις αὐτὴν ὑπ' αὐτῆς ἐμπεπρῆσθαι. Ἦν γάρ, φασίν, ὁ Νῶε πειθόμενος τῷ Ἄρχοντι, ἡ δὲ Νωρία ἀπεκλύψε τας ἄνω δυνάμεις καὶ τὴν ἀπὸ τῶν δυνάμεων Βαρθηλὼ τὴν ὑπεναντίαν τῷ ἄρχοντι, ὡς καὶ αἱ ἄλλαι δυνάμεις, καὶ ὑπέφαινεν, ὅτι δεῖ τὰ συληθέντα ἀπὸ τῆς ἄνωθεν Μήτρος διὰ τοῦ Ἄρχοντος τοῦ τὸν κόσμον πεποιηκότος καὶ τῶν ἄλλων τῶν σὺν αὐτῷ θεῶν τε καὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων συλλέγειν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεως, διὰ τῆς ἀπορροίας ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν.

1. Épiphane, *Adv. Haer.*, lib. I, tom. II, haer. XXVI. Ce passage se trouve à la p. 332 de l'éd. Migne *P. G.*, XLI, à la p. 39 de l'éd. Diudorf (Leipzig, 1860, t. II), à

2. Pas un mot n'a été dit de cette question dans les deux ouvrages d'ensemble qui ont renouvelé l'*Histoire critique du Gnosticisme* de Matter (2e éd. 1843), W. Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* (Gœttingue, 1907), et C. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* (Paris, 1913). L'ouvrage de M. de Faye est un exposé méthodique des doctrines gnostiques avec un essai de classement historique ; c'est à l'origine de ces doctrines, aux influences qui ont agi sur elles que Bousset a consacré ses pénétrantes recherches.

3. C'était un des Sept disciples, Act., VI, 5. Saint Irénée, saint Épiphane et Clément d'Alexandrie identifient avec ce Nikolaos l'éponyme des Nikolaïtes.

saint Jean adresserait ses invectives quand il montre les doctrines d'un Nikolaos abusant les églises de Pergame, d'Éphèse et de Thyateira. A Thyateira, il semble avoir fait partie du même groupe religieux que la prophétesse *Isabel* que l'Apocalypse bannit avec lui. On a vu que celle-ci tenait sans doute le rôle de Sibylle dans ce *Sambatheion* autour duquel devaient se rencontrer les idées mystiques des Judéo-Chaldéens et celles des Gréco-Phrygiens[1]. Qu'un disciple avancé de saint Paul se soit associé à un mouvement de fusion dont devait sortir, un demi-siècle plus tard, le Montanisme, c'est ce qui ne saurait étonner. Sans doute, les exégètes modernes ont-ils repoussé pour Nikolaos une identification aussi compromettante, bien qu'ils n'aient pu nier que le fondateur de l'hérésie *marcioniste* ait été un autre disciple de Paul[2]; mais les écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles à qui nous devons de connaître les hérésies gnostiques ne semblent pas l'avoir mise en doute, et Paul n'était-il pas lui-même un hérétique aux yeux de l'intransigeance judaïque?

Quoi qu'il en soit, le système auquel se réfère notre texte est de ceux qui mettaient au principe des choses une sorte de trinité formée de deux éléments femelles et d'un élément mâle avec lutte des deux éléments entre eux. L'élément femelle, à l'origine unique comme chez la Mêter phrygienne, s'était dédoublé à la façon de Déméter et de Koré : la mère universelle restait au ciel, y recevant des noms abstraits, tels *Sophia* ou *Sigé*, *Alétheia* ou *Ennoia;* elle était, comme ces noms l'indiquent, la source de toute vérité et de toute sagesse; mais elle était aussi à la fois tout amour et toute virginité et, quelle que soit l'origine du nom sous lequel elle a été le plus connue, *Barbélô* — nos Nikolaïtes sont une secte des Barbélognostiques —, les gnostiques lui ont fait subir des déformations significatives, d'une part Βαρβερώ, Βαρβερῶς, par attraction d'Éros, l'Amour; d'autre part, Βαρθενώς, d'où Παρθένος, la Vierge; un de ses autres noms insiste encore plus dans ce sens, faisant du ciel même comme une matrice universelle : c'est *Prounikos*, terme trivial qui désigne les attouchements lascifs, la luxure.

Dans notre texte, Barbélô paraît la puissance féminine suprême; elle a été en lutte avec le principe mâle, le Créateur du monde, appelé Jaldabaoth ou Sabaoth, qui lui a dérobé ses secrets, mais pour se les réserver à lui et aux divinités secondaires qui l'entourent. Pour les lui reprendre et pour les divulguer aux mortels,

1. Cf. p. 224, n. 2.

2. Je note que Marcion et son disciple Apella ont dû s'occuper du déluge puisqu'ils critiquaient les dimensions attribuées par la Bible à l'arche.

Barbélo semble avoir suscité une autre puissance féminine [1], aussi terrestre qu'elle est elle-même céleste : c'est elle qu'on donne ailleurs pour personnifiée dans Ève [2], qui est appelée ici Nôria et qui joue le rôle d'un Prométhée ou d'une Pandore. C'est pour la châtier en même temps que la race impie des hommes que le Créateur veut déchaîner le déluge [3]. Comme Ève, qui perdit Adam pour avoir appris les secrets de l'arbre de science, était sa femme, on fit de Nôria, la femme de Noé [4]. La similitude des noms a dû contribuer à ce rapprochement et peut-être aussi l'influence de croyances phrygiennes.

On a vu, en effet, que, l'hérésie Nicolaïte s'étant formée en Phrygie, il était naturel d'y trouver l'écho des spéculations qui s'agitaient alors autour des cultes extatiques de la *Mêter* phrygienne [5]. Cette dyade que forment la Mère suprême et son agent terrestre peut rappeler celle que Rhéa-Cybèle constitue avec une de ses hypostases, Nana ou Noé, Agdistis ou la Sibylle ; l'homme qui, chez les Gnostiques, repousse l'amour éthéré de la Mère divine pour suivre l'amour charnel de la Nymphe, doit certains de ses traits à Attis ou à Daphnis. Par tout ce qu'ils avaient de scabreux, les mythes phrygiens prêtaient particulièrement à être exploités par les bouffons. On sait que le mime caricaturant les dieux fut la forme de théâtre la plus goûtée sous l'Empire, depuis que Philistion l'avait portée à sa perfection sous Auguste et sous Tibère. Tandis que les païens exaltaient ce mimographe, le traitant en satiriste profond et poète philosophe à la façon de Ménandre — des « Comparaisons de Ménandre et de Philistion » et des Florilèges communs nous sont parvenus en fragments —, les écrivains chrétiens ne poursuivaient rien avec plus d'âpreté que les mimes, ces *daemonum inventa* [6]. Épiphane

1. D'après Irénée, *Adv. Her.*, I, 30, 9-10. Prounikos fait naître d'abord Cain et Seth, puis *Noreia* et les hommes ; Noreia aurait épousé Seth, qui joue le rôle d'un Prométhée.

2. Un des écrits gnostiques, une sorte d'Apocalypse nicolaïte, s'appelait : Évangile d'Ève.

3. Selon d'autres gnostiques, c'est la Mère, et non le Père, qui envoie le Déluge.

4. Ce fait ne résulte que du passage cité. Philaster, *Adv. Haer.*, 33, dit seulement des Nikolaïtes : *isti Barbelo venerantur et Noriam* Sur la cosmogonie des Nikolaïtes, cf. Bousset, *op. cit.*, p. 103-5 ; elle contient beaucoup d'éléments syro-phéniciens.

5. Sur ces spéculations et l'adaptation du mythe d'Attis, notamment par les Naassènes (*Philosoph.*, V, 1, p. 138, 51), cf. Bousset, *op. cit.*, p. 184-94, et Reitzenstein, *Poimandres*, p. 93.

6. Cyprien, *De Spect.*, IV. Cf. H. Reich, *Der Mimus* (1903), ch. II, 3 : *Beurteilung und Verurteilung des Mimus durch die Kirchenväter*. On a des traces d'un mime parodiant Cybèle et Attis. Arnobe, V, 42 ; VII, 33. Porphyre de Gaza dit que les Mani-

s'en prend encore à Philistion dans trois autres passages[1], accusant les gnostiques de déshonorer les traditions bibliques en les mélangeant à ses inventions burlesques ou licencieuses. Il en est notamment ainsi du mélange des traits empruntés à son mime de « Deukalion et Pyrrha » avec l'histoire de Noé. Si je comprends bien notre texte, l'idée grotesque de s'asseoir sur l'arche pour l'empêcher de partir, puis d'y mettre le feu à plusieurs reprises, viendrait du mime[2].

Né en Asie — que ce fut à Prusa, à Sardes ou à Magnésie, selon les traditions diverses — Philistion avait dû mêler des légendes phrygiennes à la version grecque du déluge, renouvelant ainsi un sujet déjà vieux, puisqu'Épicharme, au milieu du ve siècle, avait écrit un « Pyrrha et Prométhée ». Il est tout aussi probable qu'un de ses successeurs, à l'époque où il devint à la mode de s'attaquer aux croyances judéo-chrétiennes, aura fait quelques emprunts à la tradition biblique du déluge. Certains gnostiques qui tirèrent leur nom de Noé, les Noachites, ont dû se prêter particulièrement à ses contaminations. Peut-être est-ce ainsi que le personnage de Nôria a été créé. Une tradition, répandue par les chants qui lui étaient attribués, voulait que la Sibylle, femme, fille ou belle-fille de Noé, ait survécu avec lui au déluge et appris le secret des destinées. La Bible ne lui donnant pas de nom, on était libre de l'inventer. On a vu pourquoi certains ont préconisé Sabbé ou Sambèthé. D'autres ont pu préférer Nôria. Ce nom qui équivalait sans doute à l'origine à Parthénos (hébr. נערה = vierge) présentait, en effet, un triple avantage : il pouvait sembler une traduction de Pyrrha, — *nour* désignant en syriaque le feu dont on voulait voir en Pyrrha le nom grec, πῦρ[3] ; Nôria ne ferait donc que se conformer à sa nature en mettant le feu à l'arche ; son nom même se présente comme une sorte de féminin de No'ah ; enfin, si l'on admet que le grand centre du syncrétisme judéo-phrygien que fut Apamée n'est pas resté étranger à ces combinaisons, on a pu y voir en Nôria comme une forme de transition reliant Noé, la déesse des eaux hypostase de la Mère des Dieux, à Nôrikon, ce nom porté par la ville de Marsyas ou par un de ses quartiers.

***

chéens et Docètes ont pris leurs opinions dans « les pièces de Philistion » : Marinus Diac., *Vita Porph. Gaz.*, 86 (Teubner).

1. *Adv. Haer.*, I, 21, 3 ; I, 33, 8 ; II, 66, 22.

2. Rappelons que l'idée de mettre le feu à l'Argo est attribuée à Médée dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, IV, v. 390.

3. Il est intéressant de rappeler que, dans le système de Bardesane, l'Édesse l'éon du feu s'appelait Nouro.

On peut entrevoir maintenant comment s'est produit le syncrétisme judéo-phrygien dont la localisation à Apamée de l'arche de Noé marque l'apogée. Mais les éléments indiqués ne furent pas les seuls à agir dans le creuset fécond qui a produit cette légende ; il faut au moins rappeler que, depuis la fin du premier siècle, cette fusion s'activa en Phrygie, grâce à l'ardeur de prosélytisme que montrait la nouvelle secte judaïsante, le Christianisme. Avant de se retourner contre le paganisme, on sait à quel point le Christianisme a eu avec lui des accommodements auxquels l'ombrageux Judaïsme se refusait [1] ; dans la mesure même où les Chrétiens se détachaient des Juifs, ils se rapprochaient des Gentils ; à l'orthodoxie pharisienne, ils opposaient un esprit plus large qui ne repoussait pas ce qui pouvait s'adapter des croyances indigènes. De là leur prodigieux succès.

Aussi bien, cette masse flottante des *judaïsants* et des *craignant Dieu*, qui s'était instituée autour des communautés juives, passa-t-elle bientôt à ce qui devait lui apparaître à la façon d'un « Judaïsme libéral » : ce sont ses membre qui ont formé le noyau des églises chrétiennes. Le cas que les Actes (XVI, 1) nous font connaître pour Lystra — la Juive Eunikè épouse un Grec et leur fils Timothéos est judaïsant, mais non circoncis — paraît par les inscriptions avoir été fréquent.

Pour marquer la rapidité de l'expansion chrétienne en Phrygie, il suffit de rappeler que, dès la fin du premier siècle, par les lettres de saint Paul et par l'Apocalypse, on connaît des églises dans la région qui nous intéresse, à Kolossai, Laodicée et Hiérapolis, à Lystra et à Derbé, à Ikonion et à Antioche, à Sardes et à Thyateira. Grâce à l'œuvre des apôtres phrygiens, Épaphras de Kolossai, Philippe d'Hiérapolis, on peut, un siècle après les voyages de Paul, ajouter Philomélium, Hiéropolis, enfin Apamée ; au milieu du IIe siècle, Papias et Apollinaire d'Hiérapolis, Méliton de Sardes, Sagaris de Laodicée, Thraséas d'Eumèneia, saint Irénée enfin, attestent l'éclat de l'épiscopat phrygien. Les épitaphes font voir à quel point le Christianisme s'était diffusé dans les classes popu-

1. Aux indices qu'on a donnés depuis longtemps de ce fait, l'épigraphie permet d'en ajouter un nouveau. Dans les inscriptions chrétiennes de Phrygie, je n'ai rencontré que deux noms sémitiques, Maria (Ramsay, 365) et Martinè (368), tandis que, sur une trentaine de textes juifs, on rencontre une douzaine de fois des noms hébreux : Ésaü (Dorylée), Jacob (Germè, Cappadoce), Joseph (Chypre), Isakis (Tarse, Sidè), Môusès (Éphèse, Termessos), Roubès (Eumeneia), Salamon (Salè) ; comme femmes, Debora (Antioche), Isabel (Thyateira, cf. p. 224, n. 2), Esther (Germè). Au contraire, on rencontre, même parmi les Chrétiens de marque, des noms qui rappellent autant les cultes phrygiens que Ménophilos, Métrodôros, Sagaris.

laires. Quand, vers 160, éclata la crise montaniste, on a pu dire que la moitié de la Phrygie était chrétienne [1].

Le Montanisme marque précisément l'apogée de ce christianisme phrygien [2] ; avec lui, c'est la vieille religion anatolienne qui pénètre dans l'Église. Le haut plateau du Panasion, au-dessus de Pepouza [3], centre de leur culte, où les Montanistes croyaient voir descendre la Jérusalem céleste, se rattachait au nord au Dindymos, la montagne sacrée des Phrygiens; au sud, nous l'avons montré, au Bérécynthe, l'autre montagne sacrée; il voyait se former leurs grands fleuves divinisés, le Méandre, l'Hermos, le Rhyndakos, le Tembris, affluent du Sangarios; le rôle des femmes dans leur culte, l'importance de l'extase et de la prophétie, la grande fête commençant par un appareil de deuil pour finir en réjouissances véhémentes, la communion avec un pain particulier [4] : autant de traits qui semblent empruntés à la vieille religion phrygienne.

Même l'église orthodoxe qui combattit le Montanisme n'avait pas résisté à cette pénétration. Si Montan a commencé par être prêtre de Cybèle, s'il se donnait comme l'époux de la Vierge Marie comme Attis était le parèdre de la Mère des Dieux, son principal adversaire, l'évêque d'Hiéropolis Aberkios a eu l'étrange fortune de laisser une épitaphe dont le christianisme est si fortement teinté par les croyances indigènes qu'on a pu l'attribuer à un prêtre d'Attis, et un de ses collègues ne croyait pas offenser la piété en portant le nom de Sagaris emprunté au cycle de Cybèle. Si les orthodoxes ont violemment attaqué les prophétesses qui

1. Voir, pour la dispersion géographique du Christianisme en Anatolie, Ramsay, *The Church in the Roman Empire before 170* (6e éd., 1906) et *Historical commentary on Saint Pauls Galatians* (1899); pour son histoire générale, Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, p. 262-9 (mais notez, lorsqu'il parle de « prêtres exaltés, Galles et Corybantes » que les Korybantes sont seulement le nom que se donnaient des confreries bacchiques; à côté du texte de Lucien qui les mentionne, on ne les connaît que par une inscription d'Erythrées).

2. Sur le Montanisme, cf. le chapitre de Duchesne, *op. cit.*, et l'article de Bonwetsch dans l'*Encyklopaedie* de Hauck. On a récemment proposé de voir dans les Odes de Salomon des hymnes montanistes (S. A. Fries, *Z. f. neutest. Wiss.*, 1911, 85). Les mystères phrygiens paraissent avoir connu un rite de baptême, Keil-Premerstein, *op. cit.*, II, n. 183; Ramsay, *British School Annual*, XVIII, p. 50.

3. Voir sur le Banaz-Oya (Panasion) et Pepouza le chap. XIII des *Cities and Bishoprics* de Ramsay.

4. Je crois avoir établi ce fait dans mon article sur le pain Galate (*Revue celtique*, 1907); j'y ai montré que le pain azyme était seul permis aux prêtres et mystes de Cybele, aux Montanistes dits Artotyrites et à la confrerie anti-chrétienne des *Xénoi Tekmoreioi* en Pisidie. Sur le *dipyron* des Tekmoreioi, Ramsay s'est rallié à ma maniere de voir, *Journ. Hell. Stud.*, 1912, et on a un temoignage épigraphique de l'observance par les Juifs d'Hierapolis de la « fête des azymes » (Cichorius, *Hiérapolis*,

accompagnaient Montan, Philippe, le principal apôtre de cette partie de la Phrygie, ne manquait pas de se faire accompagner de ses filles, qui passaient également pour avoir le don prophétique. Avec l'Égypte, c'est sans doute en Phrygie que la religion nationale a exercé sur le christianisme la plus durable influence : on peut la suivre depuis l'importance prise par la Vierge-Mère à côté du Fils de Dieu souffrant et ressuscitant, jusqu'à la fixation par certaines églises de la Pâques au 25 mars, jour où l'on fêtait la mort d'Attis : depuis le Christ conçu à l'image d'Attis sous les espèces du « bon pasteur » jusqu'à l'adoption du pain levé dans la communion par l'église d'Orient comme protestation contre l'usage judéo-phrygien. De pareils faits, qui attestent l'action des cultes phrygiens sur le Christianisme, n'autorisent-ils pas à supposer une action en retour du Christianisme sur la religion indigène? En ces matières surtout, il n'y a pas d'action sans réaction. Or, pour l'adoption de la légende de l'arche, les églises ont pu ajouter leur influence à celle des synagogues. Sur ce point, leurs croyances étaient communes et on a remarqué, d'ailleurs, qu'en Phrygie, Juifs et Chrétiens, animés d'un même libéralisme puisé sans doute au même fonds gréco-phrygien, ont vécu en meilleure entente. Les deux premiers Chants Sibyllins, qui ont pu, on l'a vu, être composés dès le début du IIe siècle avant Jésus-Christ par quelque Juif hellénisant de Phrygie, ces Chants où nous avons trouvé le Déluge mis en rapport avec la Phrygie, ont été l'objet de retouches de la part des Chrétiens au IIe siècle après Jésus Christ ; ces retouches toutefois n'y ont pas introduit, comme ailleurs, des violences contre les Juifs ni les Gentils [1].

Aussi bien, au lieu de se demander, comme on l'a fait, si les magistrats d'Apamée qui ont frappé les pièces au type de Noé

n. 69). Quant aux Montanistes dits Taskodrouggites, ce qui signifie « pouce au nez » en phrygien, Mgr Duchesne a tort d'en écrire plaisamment : « Certains sectaires, paraît-il, se mettaient le doigt dans le nez pendant la prière », *op. cit.*, p. 282 ; il s'agit probablement pour eux de retenir l'esprit saint qui les remplit pendant l'extase, idée du même ordre que celle qui fait asseoir la Sibylle sur un trépied au-dessus de la faille d'où montent en elle les vapeurs sacrées.

1. On sait que l'observance par les Chrétiens d'Asie de la Pâque juive au 14 de Nisan faillit causer à la fin du IIe siècle un schisme avec l'Église de Rome, où on blâmait cette pratique comme judaïque et où l'on reportait la Pâque au dimanche suivant (Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 290). Chrétiens et Juifs polémiquaient courtoisement en Asie comme l'atteste entre autres le *Dialogue avec Tryphon* (docteur juif d'Éphèse) écrit par Justin vers 160. Voir aussi l'épitaphe métrique du Juif Rouben (Ῥουβῃ μεγάλοιο θεοῦ θεράποντι) à Euméneia, remarquable pour son ton et ses sentiments helléniques (Ramsay, *Cities*, n. 232). Un des martyrs de Synnada porte le nom juif de Sabbatios ; des chrétiennes ceux de Maria (*op. cit.*, n. 365), Marthinè (n. 368).

étaient Juifs, on pourrait se demander à aussi juste titre s'ils étaient Chrétiens.[1]

Il nous faut donc résumer ce que l'on peut savoir de ces deux communautés à Apamée. On a vu plus haut comment les Juifs sont arrivés à la ville de Marsyas. Mais, on pourrait inférer l'existence d'une colonie juive du seul fait que, environ de 200 avant à 200 après, Apamée fut la principale place de commerce de l'Asie intérieure. « Apamée, » dit Strabon, « est le grand emporion de l'Asie proprement dite, le deuxième après Ephèse[2] ». Deux siècles plus tard, Dion Chrysostome dit encore aux Apaméens : « Vous êtes la première ville de la Phrygie, de la Lydie, et même de la Carie; d'autres nations vous entourent, Cappadociens et Pamphyliens et Pisidiens; et pour toutes, votre cité sert de lieu de réunion et de marché[3]. » Dans une ville aussi considérable, il ne pouvait manquer de se trouver une colonie juive. Nous n'en avons qu'une seule inscription certaine, du milieu du IIe siècle après; mais elle suffit à établir l'importance de la communauté. Il y est, en effet, question d'un νόμος τῶν Εἰουδέων[4], qui ne peut être qu'un statut spécial concédé par la cité aux Juifs[5].

L'Église, à Apamée, n'a pas dû tarder à sortir de la Synagogue. Vers 180, on entend parler de son évêque Julianus comme adversaire des Montanistes. Une quinzaine d'épitaphes chrétiennes ont été recueillies, dont une de la fin du IIe siècle (Ramsay n. 387), deux datées de 259 (n. 388 et de 260 (n. 375); sur une seule, le défunt se dit Χριστιανὸς (n. 393); c'est dans cette épitaphe qu'on rencontre le seul nom qui soit peut-être judéo-chrétien Μελτίνη (forme hellénisée de Marthiné?); le christianisme ne se décèle en général que par la formule qui termine la menace contre les violateurs de la

1. Pour des Chrétiens occupant en Phrygie des charges municipales, cf. Ramsay, *Cities and Bishoprics*, p. 520.

2. Strabon, XII, 8, 15; cf. 13 : Ἀπάμεια ἡ Κιβωτὸς λεγομένη καὶ Λαοδίκεια, αἵπερ εἰσὶ μεγίστα τῶν κατὰ τὴν Φρυγίαν πόλεων.

3. Dio, *Or.*, XXXV, 14.

4. Ramsay, *Cities*, p. 538, n° 399 *bis* : Αὐρ. Ῥοῦφος Ἰουλιανοῦ β' ἐποίησα τὸ ἡρῶον ἐμαυτῷ κὲ τῇ συμβίῳ μου Αὐρ. Τατιανῇ· ἷς ὁ ἕτερος οὐ τεθῇ, εἰ δέ τις ἐπιτηδεύσει, τὸν νόμον οἶδεν τῶν Εἰουδέων.

5. Ramsay propose de reconnaître encore un Juif dans son inscription n° 385; c'est la dédicace d'un herôon qu'élève en 253 Αὔριος Παγχάριος ὁ καὶ Ζωτικός. Zotikos est le nom de baptême gréco-judaïque; Pancharios se retrouve donné à un Juif *C. I. G.*, 9904; elle s'achève par la formule judéo-chrétienne ἔσται ἀυτῷ πρὸς τὸν θεόν; sa femme serait une païenne, à en croire son nom d'Aelia Atalanté. Ramsay soupçonne encore de judaïsme les inscriptions 315 et 394; 394 à cause de la formule πρὸς τὸν κριτὴν θεόν et de l'expression ἐκ τοῦ αἵματος μου, 315 seulement à cause de cette dernière expression.

tombe : « qu'il ait à en rendre compte devant le dieu vivant », ou « le dieu immortel », ou « le dieu justicier », ou « au jour du jugement » [1].

Ces inscriptions appartiennent, pour la plupart, au IIIe siècle. C'est alors que le Christianisme a dû arriver à son apogée à Apamée. Sa voisine, Euméneia, paraît avoir été entièrement chrétienne au temps de la persécution de Dioclétien [2]. C'est sous les Sévère que le prosélytisme a dû connaître son plus beau succès à Apamée. Malgré les Apologies que lui présentèrent Méliton de Sardes et Apollinaire d'Hiérapolis, Marc Aurèle avait prescrit ou autorisé des poursuites où périrent, entre autres, les évêques Polycarpe de Smyrne, Sagaris de Laodicée, Hiérax d'Ikonion, Thraséas d'Hiérapolis, poursuites que le proconsul Arrius Antoninus reprit en 184/5. Sévère, selon Spartien, interdit de faire des juifs et des chrétiens, mais on n'entend pas parler persécution sous le règne d'aucun des Sévère. Il suffit de rappeler qu'Alexandre Sévère avait groupé dans son oratoire Abraham et Orphée, Jésus-Christ et Apollonios de Tyane, et que Philippe l'Arabe a passé pour chrétien ; on comprend ainsi que ce soit de Septime Sévère à Philippe qu'aient été frappées les pièces d'Apamée, dans l'époque de tolérance qui s'étend entre la persécution de Marc-Aurèle et la persécution de Décius. Nos pièces à l'arche appartiennent bien au temps des Sévère où les cultes syriens dominaient dans la religion officielle. Nulle part la liberté des cultes ne paraît avoir été plus grande alors qu'en Asie : les évêques pouvaient publiquement tenir des conciles en Phrygie, à Synnada et à Ikonion [3] ; un évêque d'Ancyre, puis une prophétesse cappadocienne pouvaient librement prêcher « le jour du Seigneur » et, montrant dans des tremblements de terre un avertissement divin, entraîner des populations fanatiques vers Jérusalem [4].

***

L'agonothète et le grand-prêtre qui firent frapper les monnaies au type de l'arche auraient donc pu être chrétiens aussi bien que juifs. Mais il est probable qu'ils étaient simplement des païens tolérants, ouverts aux idées nouvelles. Quand Artémas fut agono-

1. Ramsay, *Cities and Bishoprics*, nos 385-399.
2. Eusebe, *H. E.*, V, 16.
3. Ramsay, *op. cit.*, p. 506.
4. Duchesne, *op. cit.*, p. 437, 442. Apamée n'a eu de martyr que sous Decius : c'est saint Tryphon. Ce nom est connu par des inscriptions et des monnaies comme appartenant à une des grandes familles d'Apamée.

thète pour la troisième fois, il fit frapper en même temps que les monnaies au type de Noé, des bronzes montrant Athéna au bord de l'Aulokrène (n. 163), Zeus tenant Niké à la main (n. 168), Athéna casquée appuyée sur sa lance (n. 174-4), une gerbe d'épis (160), un aigle aux ailes éployées (172)[1]. Alexandros, grand prêtre de Rome et d'Auguste a émis, sous Philippe l'Ancien, avec les pièces au type de l'arche, d'autres qui montrent le héros Kélainos faisant une libation (n. 185) et un lion s'avançant vers un thyrse avec ciste mystique dans le champ (n. 183-4)[2].

Si Artémas et Alexandros étaient païens, il n'en est que plus frappant qu'ils n'aient pas hésité, probablement en 202 et en 204, à émettre des monnaies avec la légende de Noé en même temps que des pièces rappelant les fables païennes. Le fait est d'autant plus significatif que non seulement Alexandros était grand-prêtre, mais qu'il semble que tous ces grands bronzes, frappés par des grands-prêtres, des Asiarques, des agonothètes ou des panégyriarques, étaient moins des espèces courantes que des médailles destinées à commémorer la réunion a Apamée du κοινὸν Φρυγίας. Une monnaie d'Artémas porte précisément en exergue : ΚΟΙΝΟΝ ΦΡΥΓΙ (172)[3]. C'est donc en l'honneur des assises solennelles de la Phrygie qu'on n'hésitait pas à graver sur les médailles commemoratives la légende biblique. Ce fait n'est-il pas hautement révélateur pour la popularité des idées judéo-chrétiennes en Phrygie, dans la première moitié du IIIe siècle ?

Analysons de plus près nos monnaies, maintenant expliquées et datées, pour voir ce qu'elles peuvent encore nous apprendre sur le syncrétisme dont la Phrygie fut alors le théâtre.

Le type de notre monnaie rentre, comme on l'a fait remarquer[4], dans une série qui devait reproduire des tableaux exposés dans une galerie d'Apamée. Les Korybantes dansant la pyrrhique autour de la Nymphe à la chèvre qui porte Zeus enfant, Marsyas jouant

1. Barclay Head, *B. M. C.*, *Phrygia*, *Apameia*, n° 163 (Septime Sévère) ; n°s 168 et 179, Caracalla, seul et avec Plautilla ; n° 173-4 (Geta), 166 (Julia Domna). C'est sous Septime Sévère que sont frappées les pièces au type de Noé. La frappe de cette série de pièces doit donc se placer entre 198, où Caracalla fut proclamé Auguste et Geta César, et 211, date de la mort de Sévère ; leur année d'émission est peut être 202, quand la famille impériale paraît avoir traversé l'Asie.

2. Head, *loc. cit.*, n°s 183-4 (Philippe l'Ancien) ; n° 185 (Otacilia Severa). Philippe et sa femme paraissent avoir traversé l'Asie en 244, revenant de Nisibe par Antioche à Rome. Ce pourrait être la date de nos monnaies. — Le nom d'Artemas est porté par un chrétien à Apamée (Ramsay, *op. cit.*, p. 534, n° 388), ainsi que celui d'Alexandros (n° 386).

3. Cf. à ce sujet Ramsay, *op. cit.*, p. 442.

4. Cf. Ramsay, *op. cit.*, p. 432.

dans sa grotte, sa rivalité avec Apollon ou avec Athéna, Artémis Anaïtis entre les quatre fleuves personnifiés, peut-être aussi Mên-Anchouros à cheval, voilà, à en juger par les monnaies, quelques-uns des tableaux qui devaient avoisiner celui de l'arche. Cette peinture pouvait remonter à la fin du Ier siècle. C'est, en effet, alors que, dans la catacombe de Domitilla, se rencontre la plus ancienne représentation de Noé dans l'arche. Sur deux fresques, le patriarche est peint, imberbe et vêtu d'une tunique sans manches, sortant à mi-corps d'un coffret rectangulaire dont le couvercle est levé ; un oiseau vole vers lui [1].

Cette curieuse figuration de l'arche sous forme de coffre ne résulte pas seulement de l'interprétation des noms sous lesquels on la désignait chez les Grecs et les Romains, κιβωτός, *arca;* elle est un nouvel indice de la réaction de la mythologie figurée des Grecs sur les légendes bibliques. C'est dans un coffre ou bahut, au couvercle levé, semblable à celui de nos monnaies, qu'on représentait Deukalion et Pyrrha, Persée et Danaé, Tennès et Hémithéa abordant au Parnasse, à Sériphos, à Ténédos. Certaines de ces représentations furent célèbres [2] ; telle l'arrivée de Danaé, peinte par Artémon au IIIe s. av. Ce tableau paraît avoir influencé les monnaies d'Elée (le port de Pergame) montrant l'abordage en Mysie d'Augé et de Téléphos [3]. Les artistes prirent l'habitude de montrer dans l'*arca* leurs personnages, hommes et femmes, en sortant à mi-corps [4].

1. Voir à l'article *Arche* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, col. 2712-3 et de Waal, *Roem. Quartalschrift*, 1909, pl. I. D. Kauffmann a proposé ici (*R. E. J.*, 1887, p. 45) de voir dans ce que j'appelle le coffre, le capot ou l'écoutille qui surnagerait comme dans un sous-marin, le reste de l'arche étant censé caché par les flots. Il est certain qu'il a existé une figuration de l'arche sous les traits d'une maison carrée à toiture plate dominée par une sorte de cheminée carrée (voir la miniature dans Hartel-Wickhoff, *Die Wiener Genesis*, 1895, pl. IV) ; mais la présence du couvercle suffit à prouver que telle n'est pas l'idée des artistes auxquels nos monnaies sont dues ; la plus rapide comparaison avec les figurations dans l'antiquité classique de *larnakes* ou de *kibôtoi* flottant montrent que c'est bien celles-ci qui ont inspiré le graveur de la monnaie d'Apamée. Signalons que notre monnaie n° 4 est bien reproduite dans K.-M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archaeologie* (1913) p. 306.

2. Pour les peintures représentant Danaé et Persée, Raoul Rochette, *Choix de peintures de Pompéi*, pl. XIV, p. 181 et 491 ; *Museo Borbonico*, II, pl. XXX, 4 (fig. 454 de l'art. *Arca* de Saglio), cf. Helbig, *Wandgemaelde*, n. 119-21 (figuré dans Springer-Michaelis, fig. 570). Knatz, *Quomodo Persei fabulam artifices tractaverint* (Bonn, 1893), décrit deux peintures de vases (B., 1, 2) auxquelles Hartwig en ajoute une troisième, *Mon. Piot.*, X, pl. VIII. Ajoutez, Engelmann, *Oest. Jahreshefte*, XII, 1909, p. 165.

3. Cf. Marx, *Ath. Mitteilungen*, 1886, p. 23 ; Wroth, *B. M. C.*, *Aeolis*, p. 130.

4. On peut faire la contre-épreuve de ce que nous avançons sur l'origine grecque de ce type d'arche en se reportant à ses représentations dans l'art copte ; là on trouve la barque égyptienne, la *baris*.

Aussi bien, est ce ce couple qu'on a représenté sur nos monnaies, alors que la tradition biblique eût voulu qu'on y plaçât ou Noé seul, ou Noé accompagné, en dehors de sa femme, par ses trois fils et ses trois brus. La femme qui accompagne Noé est censée probablement être, non l'épouse de Noé, même sous la forme gnostique de Noéria, mais sa fille, la Sibylle Sambéthé : on a vu qu'elle rappelait elle-même qu'elle avait navigué dans l'arche, dans les vers sur lesquels les gens d'Apamée devaient appuyer leur prétention à être la ville où Noé avait débarqué avec la Sibylle.

La colombe, que ne connaît aucune des légendes grecques de héros jetés à la mer dans un coffre, semble pourtant avoir, avant la frappe de nos monnaies, pris place dans le mythe de Deukalion [1]. En effet, on lit dans le traité de Plutarque : « Quels animaux sont les plus advisez », ch. XXXVIII : « Ceux qui ont inventé les fables disent que, durant le déluge, Deucalion laschoit la colombe quand il voulait sçavoir quel temps il faisoit, parce que, s'il faisoit encore tempeste et temps de pluies, elle s'en retournoit en l'arche et, quand le beau temps fut revenu, elle s'envola du tout et ne retourna plus. » N'est-ce pas l'écho fidèle de la légende biblique [2] ? Les Gentils ont dû l'accueillir d'autant plus facilement qu'une légende, que connaît déjà Aristote, montrait Deukalion s'établissant à Dodone sur le conseil de la colombe sacrée et y fondant le culte de Zeus Naios. La légende épirote faisait succéder au déluge l'embrasement causé par la chute de Phaéton à Apollonia d'Épire, et un scholiaste de Lucien identifie cet embrasement à celui de Sodome et le déluge de Deukalion à celui de Noé [3].

Une autre particularité de notre monnaie apporte un nouvel indice de syncrétisme : Noé, figuré barbu et sans coiffure sur les autres pièces, paraît, sur celle d'Alexandros, plus court vêtu, imberbe et coiffé d'un béret qui rappelle nos bérets de matelots : on y reconnaît la *kausia* caractéristique des Thessaliens et des Macédoniens, ce qui indique que l'artiste devait se conformer à un modèle créé pour la légende thessalienne de Deukalion. Le geste même de Noé et de sa femme, la main droite levée, ce geste qui, pour le judéo-chrétien, était un geste d'invocation ou de

1. Sur Deukalion à Dodone, cf. Tumpel, art. *Deukalion* dans le Pauly Wissowa ; sur Zeus Naios, dieu des eaux, et sa paredre, Dionaia, rapprochés de Noé, cf. plus haut, au 1er article, p. 164.

2. Peut-être faudrait-il aussi tenir compte ici d'une curieuse série de lampes romaines où l'on voit un oiseau portant un rameau dans son bec ou ses pattes : mais, parfois il paraît perché sur la branche.

3. Schol. à Lucien, *Timon*, 3. Cf. Lucien, *De Saltat.*, 39.

prière, est celui que devaient faire Deukalion et Pyrrha jetant par dessus leur épaule les pierres qui allaient repeupler la terre. C'est sans doute parce qu'on sentait si bien que tout Grec instruit qui verrait cette monnaie penserait instinctivement à Deukalion qu'on prit le soin, pour que nul ne s'y trompât, d'écrire sur le coffre NΩE[1].

***

Nous voici au terme de notre démonstration. Le nombre et la complexité des questions soulevées en ont rendu l'exposé nécessairement discursif. Mais je ne crois pas que, parce qu'il a fallu le construire en matériaux disparates, notre édifice en soit moins solide. Chacun de ces matériaux a apporté un élément nouveau à la thèse que nous nous étions proposé d'établir sur une base solide, thèse que l'on peut formuler ainsi : si l'arche de Noé apparaît sur les monnaies d'Apamée au début du IIIe siècle de notre ère, ce n'est pas la conséquence de la fantaisie d'un magistrat judaïsant, c'est qu'Apamée était le théâtre d'une très ancienne légende phrygienne du déluge et que, depuis la fin du IIIe siècle avant notre ère, le récit biblique avait commencé à s'unir avec les traditions indigènes.

Résumons ce qui, des matériaux si divers qu'on a mis en œuvre, ressort en faveur de ce qui est l'essentiel de cette thèse.

Les Phrygiens avaient une légende propre du déluge : ce n'était pas un déluge causé par les eaux du ciel; c'était un cataclysme lié à des secousses sismiques qui déchaînaient à la surface du sol les eaux souterraines, inondaient les campagnes et engloutissaient les villes. Une pareille légende paraît particulièrement à sa place dans un pays volcanique comme l'est la Phrygie centrale, entre Pessinonte, Ancyre, Iconium, Hiéropolis, Laodicée et Apamée.

Dans chacune de ces villes on retrouve des éléments de la

1. Comme il est probable que la Noé phrygienne a été ainsi judéo-christianisée de même que les héros cavaliers, Mén devenu saint Philippe ou saint Georges (cf. 2e art., p. 8 et 13), serait-ce dépasser la vraisemblance que de supposer que saint Zacharie a pu être rapproché, de même, de Sangarios, le père de Noé (cf. Ier art., p. 105)? Ainsi, la liturgie de saint Jacques en usage à Jérusalem prescrivait l'emploi de la formule suivante quand on agitait l'encensoir : ὁ θεὸς ὁ προσδεξάμενος Ἄβελ τὰ δῶρα, Νῶε καὶ Ἀβραάμ τὴν θυσίαν, Ἀαρὼν καὶ Ζαχαρίου τὸ θυμιάμα (Graeven, *Byzant. Ztschr.*, 1901, p. 4; Orsi, *ibid.*, 1912, p. 189). On sait que Zacharie passait pour le thuriféraire par excellence et on trouve cette glose due à un lecteur byzantin en regard d'un passage où Pausanias parle du Σαγγαρίος : ὁ νῦν λεγόμενος ποταμὸς Ζαχαρίας (éd. Blumner, I, p. 147). La forme de ce nom dans les tablettes d'Armana est שנגר (Knudzton, n° 35, p. 1082).

légende : à Ikonion, Nannakos annonçait le déluge et la nouvelle race d'hommes formée par Athénée et Prométhée ; à Hiérapolis et à Laodicée un temple englouti et une gorge ouverte pour sauver le pays par un glaive divin ; à Pessinonte et à Ancyre, il semble qu'on ait cru à une arche abordant au sommet des monts à la fin du déluge, puisqu'on montrait au mont Agdos, au-dessus de Pessinonte, retraite de la Meter Agdistis, les pierres dont Deukalion et Pyrrha auraient tiré l'humanité nouvelle et qu'un temple abritait, au-dessus d'Ancyre, l'ancre retrouvée par Midas. Enfin, à Patara en Syrie, on a des traces d'une légende de l'arrivée de l'arche de Persée ou de Téléphos.

A Apamée Kibôtos elle-même, on a retrouvé des traits plus nombreux d'une légende diluvienne : dans ce bassin arrosé par les eaux qui, de toutes parts, viennent former le Méandre, les secousses sismiques comportaient de terribles inondations ; celle qui eut lieu sous Alexandre amena Antiochos Ier à reconstruire la ville ruinée ; celle qui eut lieu sous Mithridate est déjà enveloppée de fables dans le récit de Nicolas de Damas. Une légende nous parle d'un abîme plein d'eau bouillonnante où la ville s'engouffre au temps de Midas et qui ne se referme que lorsque le héros Anchouros, son fils, s'y précipite à cheval, et cette légende paraît avoir été destinée à expliquer un rite qui se serait pratiqué dans le temple de Zeus. Ce Zeus paraît à la fois dieu des eaux du ciel, comme représentant un dieu pluvieux indigène, Hyès-Hyagnis (Hyas passait pour avoir rétabli les hommes après un déluge), et dieu des eaux de la terre sous son vocable de Kélaineus, une sorte de Zeno-Poséidon comme le dieu de Mylasa. Dans son temple, comme dans celui de Mylasa, comme au *ploutônion* de Mên et de Cybèle à Hiérapolis de Phrygie, comme au temple d'Hiérapolis de Syrie, on paraît avoir jeté des offrandes propitiatoires dans un gouffre d'où seraient sorties les eaux diluviennes.

Une forme de ce Zeus Kélaineus était Marsyas dont le nom même désigne l'*outre* qu'il porte sur le dos, l'outre d'où est censée sourdre le torrent qui porte son nom ; c'est aussi *outre* que signifie *Nôrikon*, un des noms phrygiens d'Apamée Kélainai. Kélaineus-Kélainos, fils de Poséidon, est associé à Kélainô : celle-ci devait être, avant tout, une déesse pluvieuse puisque les Grecs en font une Pléiade, une Hyade ou une Danaïde. Comme la grande déesse d'Apamée est représentée sous la forme qui est coutumière pour la Déesse-Mère en Phrygie, on peut voir un de ses vocables en Kélainô et se demander si elle n'aurait pas été également vénérée sous le nom de Noe.

Si les Juifs placèrent de préférence à Apamée la légende de l'arche et l'Ararat, c'est d'abord qu'ils traduisirent par *arche* son surnom de *kibôtos*, qui désignait peut-être en réalité l'*entonnoir* où s'étaient engrouffrées les eaux diluviennes —, c'est ensuite que la ville était dominée par les deux plus hautes cîmes de la Phrygie centrale. L'une, le Mont de la Lune d'aujourd'hui, était sans doute consacrée à Mên Askaénos, le dieu lunaire des Phrygiens (et *Askaénos* doit être en rapport avec *askos*, outre) ; l'autre, le Mont Blanc moderne, était apparemment ce Bérécynthe à qui la Mêter phrygienne doit son surnom de *Berecynthia*.

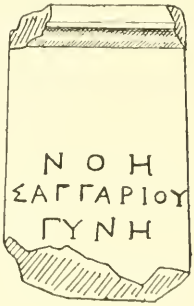
Peut être les Juifs d'Apamée rapprochèrent-ils aussi Bérécynthe de Baris. Ce nom était celui d'une ville de Milyas proche d'Apamée et d'un temple d'Arménie du pays de Minni, dont les Grecs avaient fait Minyas. Une légende du déluge, apparentée à la légende phrygienne, paraît avoir existé en Arménie ; elle se rattachait à un héros indigène que les Grecs identifièrent à Jason. Or, *baris* était un mot égyptien signifiant la barque des dieux, mot que les Grecs avaient adopté, et l'on montrait peut-être les débris d'une arche — les Grecs y virent l'Argô — dans le temple d'Anaïtis à Baris et dans les *Jasonia* de son parèdre.

Ces confusions, dont on a montré l'existence dès le IIIe siècle avant notre ère, ont pu d'autant mieux jouer leur rôle dans la localisation au-dessus d'Apamée du Mont de l'arche que, même au temps de Josèphe, celui-ci n'était pas encore définitivement identifié. S'il était notoire que l'Ararat biblique désignait l'Arménie, l'identification du Mont de l'arche avec le Mont Ararat actuel ne s'était pas encore imposée ; on pensait surtout aux monts de Gordyène dans le Kurdistan ; mais d'autres soutenaient les prétentions du mont de Baris en Atropatène, d'une localité en Osrhoène près de Harran, peut-être aussi celles du mont Nisir au-dessus de Ninive. Chacune de ces localisations a dû être défendue par les colonies juives du voisinage ; il n'y a donc rien de surprenant à ce que celle d'Apamée ait aussi soutenu la sienne.

Ce sont des Juifs de Babylonie qui l'ont importée à Apamée dès la fin du IIIe siècle avant notre ère, et, la fusion une fois commencée entre leurs légendes et celles des indigènes, le syncrétisme s'est bientôt développé comme de lui-même au milieu des communautés mixtes. La Sibylle gréco-judaïque fait sienne la localisation de l'Ararat à Apamée sans doute un siècle avant notre ère ; cette Sibylle s'identifie elle-même à la femme ou à la fille de Noé en profitant de ce qu'une hypostase de la Grande Déesse phrygienne, déesse des eaux fécondantes devenue simple Naïade, portait aussi

le nom de Noé ; dès le IIe siècle après notre ère, le gnosticisme s'empare de cette Noéria et en fait l'une des héroïnes de ces compromissions entre le judéo christianisme et le paganisme dont le Montanisme assure longtemps le succès au cœur de la Phrygie, dans la région même d'Apamée. Les communautés chrétiennes, si rapidement multipliées à travers la Phrygie, ont ajouté, dans ce syncrétisme, leur action à celle des colonies juives. A la fin du IIe siècle, Apamée aura une Montagne de l'arche, avec église commémorative, et les écrivains chrétiens répandront la tradition apaméenne. Loin d'être un fait isolé ou fortuit, la localisation de Noé à Apamée de Phrygie est une des conséquences logiques du grand mouvement syncrétique judéo-phrygien sur lequel nous espérons que cette étude aura jeté quelque lumière.

ADOLPHE REINACH.



1. Nous donnons ici, comme cul-de-lampe, la stèle de Thasos qui a été le point de départ de cet article d'après un dessin fait devant l'original. La stèle est en marbre local : haut. 0,33 dont 0,045 pour le rebord mouluré ; larg. 0,24 au bas, 0,20 au haut ; ép. 0,055.

ADDENDA ET *CORRIGENDA*

1er *art.*, p. 167. Dans la série des noms du groupe de Noé, le lecteur aura corrigé spontanément Νυυνος en Νούνος, Νιυικα en Νίνικα. On trouvera d'autres noms de cette série signalés dans l'index de mon *Bulletin d'épigraphie grecque pour 1910-12* (1913). C'est évidemment la déesse Nana-Noé qui se cache dans *Nanis*, la fille de Crésus qui aurait livré Sardes à Cyrus (Parthénios, *Narrat.* 22).

2e *art.*, p. 20. Sur Persée à Ikonion dans les monuments antiques, voir G. Minervini, *Perseo ed Andromeda in Iconium* (dans ses *Memorie Academiche*, Naples, 1862); sur les travaux de drainage que le peuple lui attribue encore dans la région, Hasluck, *Annual of the british School*, XVIII, p. 267.

2e *art.*, p. 30. Sur les traditions relatives au déluge en Arménie et Anâhita comme déesse des eaux en Arménie et son parèdre Verethragna, on trouvera encore des textes intéressants dans Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, et Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen* (1866). Il n'y a rien à tirer du mémoire où H. Schneider vient de reprendre la théorie de l'origine babylonienne de toutes les légendes diluviennes (*Zur Sintflutsage*, Leipzig, Hinrichs, 1913). — Sur la coupe qui montre Jason rejeté par le dragon à la façon de Jonas, un mémoire de G. Loeschcke a été annoncé à l'*Archaeologische Gesellschaft* de Berlin (séance du 4 février 1913). — Les Ibères du Caucase se seraient également réclamés d'une origine thessalienne, Tacite, *Ann.*, VI, 34.

DAVID KIMHI APOLOGISTE

UN FRAGMENT PERDU DANS SON COMMENTAIRE DES PSAUMES

On sait depuis longtemps que David Kimhi a cultivé l'apologétique. Pourtant Graetz n'en dit rien et s'efforce de le présenter, ainsi que son frère Moïse, comme un personnage insignifiant[1]. C'est là un jugement qui ne s'accorde pas avec les progrès de la science historique. Kimhi est plus équitablement jugé, parmi les anciens chroniqueurs, par Isaac Lattès[2] et, parmi les modernes, par Landshut[3] et Michael[4].

Nous avons trouvé dans la collection de textes de la Gneniza appartenant à M. Elkan-N. Adler, de Londres, un fragment composé de deux pages et contenant probablement un morceau du commentaire de D. Kimhi sur les Psaumes[5]. Les passages apologétiques de ce commentaire ne se trouvent que dans les premières éditions[6]. Plus tard on les imprima à part, n'osant pas le faire autrement[7]. Mais notre fragment nous apprend que déjà les premières éditions n'ont pas la plupart des passages qui contiennent une critique des Évangiles. Il n'est donc pas étonnant que ces passages manquent dans les extraits, qui n'ont même pas reproduit — ou qui ne connaissaient pas — certains morceaux des éditions[8].

Dans ces conditions, il n'est pas sans intérêt de faire connaître ce fragment et d'en publier le texte. Mais d'abord, quelques observations sur son contenu sont nécessaires.

1. Graetz, *Geschichte*, VI³, p. 200 et s.

2. Neubauer, *M. J. C.*, II, p. 237; Buber, *Schaaré Cion* (Jaroslau, 1885), p. 43: הר׳ דוד קמחי חבר חבורים נאים ונכבדים בחכמת הדקדוק ופירש התורה שבכתב בפירוש נאה ונקרבל לכל שומעיו כל שכן לכל ראוי.

3. *Amoudé ha-Aboda*, p. 90.

4. *Or ha-Chajim*, p. 332. Cf. Wolf, *Bibl. Hebr.*, III, p. 188.

5. N° 1180, 26. Qu'il nous soit permis d'exprimer ici nos meilleurs remerciements au savant propriétaire de ce texte pour son amabilité.

6. S. a. 1447. J'ai pu utiliser l'exemplaire du British Museum, qui possède aussi l'édition d'Isny; v. Berliner, *Or ha-Chajim*, p. 331.

7. V. Wolf, *Bibl. Hebr.*, III, 188; *Or ha-Chajim*, p. 331.

8. V. p. 6, début. Ces deux passages manquent même dans l'édition du *Nizzahon* par Hackspan (Nuremberg, 1644). Un juif converti, Rabbi (!) Johan Salomon a cité et traduit les observations de Kimhi sur Psaumes, xc, 10, dans son שלשה שרשים (Danzig, 1673).

Ce qui prouve que nous avons affaire à un commentaire des Psaumes, ce sont les derniers mots du fragment, où l'auteur annonce qu'il va passer à l'explication d'un psaume, qui est vraisemblablement le psaume XIX. Le style décèle David Kimhi [1]. L'auteur cite des prosélytes français (sans doute des Albigeois [2]), qui ont embrassé le judaïsme à cause des contradictions des Évangiles : וכן ראיתי גרים צרפתים חסידים חכמים בגימוסיהם שנתגיירו מפני זה. Enfin, l'auteur polémise contre s. Jérôme (וכאשר ראה ירונימוס הטעות בזה ולא מצא הפסוק הזה), tout comme Kimhi dans les parties apologétiques connues de son commentaire des Psaumes [3].

Examinons maintenant le contenu même du fragment. Les questions qui y sont examinées sont les suivantes :

1. — D'après Matthieu, XIII, 11-17, Jésus parle au peuple en paraboles pour confirmer Isaïe, VI, 9 : la citation d'Isaïe est inexacte.

2. — D'après Matthieu, XV, 8, Jésus dit aux Pharisiens que le verset d'Isaïe, XXIX, 13, s'applique à eux : le verset d'Isaïe est cité inexactement.

3. — D'après Matthieu, XIX, 3 et s., Jésus répond à la question des Pharisiens s'il est permis dans tous les cas d'écrire un acte de répudiation, en citant Genèse, II, 23 : citation inexacte [4].

4. — D'après Matthieu, XXI, 5, Jésus, arrivant à Jérusalem, charge ses disciples d'aller dans la ville et de lui amener un âne, à cause de la prédiction de Zacharie, IX, 9 : citation erronée.

5. — D'après Matthieu, XXI, 16, les Pharisiens étant irrités de ce que les enfants criaient devant Jésus : « Hosanna, fils de David ! » Jésus leur répond par Psaumes, VIII, 3 : mais il cite ce verset inexactement.

6. — D'après Matthieu, XXVII, 17-21, Jésus a mangé la pâque dans la soirée au lendemain de laquelle il a été crucifié. La fête de Pâque serait donc tombée en cette année un samedi et Jésus aurait été crucifié le premier jour de Pâque. C'est absolument faux, car on ne suppliciait pas un jour de fête. « J'ai posé la ques-

1. Je note, comme indices du style de Kimhi, des expressions comme עוד אמר, עוד כתב ou עוד אחר (cf., dans l'édition de 1477, p. 4 *a*, sur le ps. II), l'indication du but de l'auteur, comme p. 4 *a*, 15 *a* : והרחבתי כך בזה, enfin le fait que les questions touchées ici ne sont pas traitées dans d'autres parties du commentaire.

2. Sur les rapports des Albigeois avec les Juifs, v. Graetz, *Geschichte*, IV³, 141.

3. Voir p. 23 *a*.

4. Cf. Schechter, *Fragments of a Zadokite work* (Cambridge, 1910), p. 4, l. 20. Mais là il n'est pas question de la répudiation, comme le croit l'auteur, v. Büchler, *J. Q. R.*, 1912, p. 433.

tion à un chrétien versé dans l'Évangile et il m'a dit qu'il ne comprenait pas cela. »

7. — Dans Matthieu, XXVII, 3-11, il est dit que Juda Iscariote, après avoir reçu des prêtres trente pièces d'argent pour livrer Jésus, eut des remords de sa trahison et rendit la somme aux prêtres, qui l'employèrent à l'achat d'un champ, confirmant ainsi un prétendu verset de Jérémie. Ce verset n'existe pas. S. Jérôme prétend avoir vu un verset semblable dans ce prophète. L'auteur s'étonne que le Père de l'Église n'ait pas fait connaître ce passage. — On sait que les indications de s. Jérôme sont du domaine de la fantaisie. Les apologistes et les exégètes veulent y voir une combinaison de Zacharie, XI, 12-13, et Jérémie, XIX, 12[1].

8. — Dans Matthieu, III, 3, le verset Isaïe, XL, 3, est appliqué à Jean-Baptiste ; il y a erreur dans la citation.

9. — D'après Matthieu, XXII, 34, Jésus, à qui on demande quel est le premier commandement de la Loi, répond en citant les versets : « Écoute, Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est un. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout cœur, de toute ton âme et *de toutes tes pensées*. « Ce pauvre homme, s'écrie Kimhi, ce pauvre homme dont ils ont fait un Dieu ne savait pas même le Schema. » — Il n'est pas étonnant qu'un censeur n'ait pas laissé passer ce texte.

10. — Dans Matthieu, XXVI, 31, est cité un verset qui ne se trouve pas dans l'Écriture. — D'après les exégètes, c'est une combinaison de Zacharie, XIII, 7 + XI, 4.

11. — Dans Matthieu, III, 3, le verset Isaïe, XL, 3, est inexactement rapporté à Jean-Baptiste (voir n° 9).

12. — Sur bien des points, les quatre Évangiles se contredisent. « Les modernes ont essayé de les harmoniser. J'ai vu un livre de ce genre : l'auteur cite un passage, constate que tel Évangile est d'accord, tel autre en désaccord, et corrige à sa manière. Je connais des prosélytes français, sages et pieux, qui se sont convertis pour cette raison. »

13. — La pensée qui a inspiré la généalogie de Jésus est que le Messie doit être d'origine davidique. « On s'est imaginé que, le fiancé (Joseph) étant de la race de David, sa fiancée (Marie) l'est aussi. C'est un raisonnement sans preuve, même d'après leurs livres. » La généalogie de Matthieu est, du reste, en contradiction avec celle de Luc.

14. — Jésus dit que, sous Achab, la pluie fut arrêtée pendant

1. Voir E. Haupt, *Alttestamentliche Citate*, 1871, p. 279 et suiv.

trois ans et six mois. C'est faux : la pluie recommença à tomber dans la troisième année.

13. — Les règles morales du Sermon sur la Montagne (Matthieu, v) sont qualifiées de « piété insensée ». Ainsi, Jésus dit : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous oppriment. Si on vous frappe sur une joue, tendez l'autre. Si on vous vole votre tunique ou votre vêtement, ne vous y opposez pas ; qu'on prenne tout ce qui est à vous. Ne vous demandez pas : que mangerons-nous ? que boirons-nous ? comment nous habillerons-nous ? comme font les païens, car votre Père qui est au ciel sait ce qu'il vous faut, recherchez d'abord le royaume du ciel et sa justice et il vous donnera tout cela. Ne vous occupez pas du lendemain, car le lendemain s'occupera de lui-même. » Et bien d'autres traits de « piété insensée ». Les chrétiens veulent prouver par là la perfection de leur loi. Mais on ne peut même pas appeler loi un système aussi antisocial.

Les deux passages que nous donnons en appendice sont des extraits apologétiques de Kimhi sur les psaumes III et XIV. Dans le premier, il montre que le psaume ne peut pas s'appliquer à Jésus ; dans le second, que le psalmiste n'a pu défendre tout intérêt, sans distinguer entre l'israélite et le gentil, alors que Moïse le permettait pour celui-ci.

Londres.

A. Marmorstein.

בחוץ קולו קמה רצוץ לאיש בוד..... לא יכבנה עד ישלוך... משפט
ולשמו גויים יוחלו... ועשה בכתיב[1]. עוד אמר כי ישו הוא מדבר להמין
במשלים לקיים מה שנא' שמוע תשמעו ולא[2] תבינו וראו תראו ולא
תדעו שמן[3] הוא כב העם הזה ואזניהם הכבד שמעו ואזניהם[5] השעו
פן יראו[6] לעיניהם ואזניהם ישמעו ובלבבם יבינו וישובו וארפא אותם[7]
ועשה בכתוב[8]. עוד אנה ישו לפרושים כי עליהם כתוב העם הזה בשפתיו
כבדוני ולבו רחק ממני על לא דבר יעבדוני מלמדים מוסרים ומצות
אנשים ועשה בכתיב[9]. עוד שם שאליהו הפרושים אם מותר לתת גט
כריתות לאשתו לאיזה סיבה שתהיה והשיב לא שמעתם כי בראשונה

1. La première ligne est illisible.
2. Texte mass. : ואל.
3. T. M. : השמן. הוא manque.
4. T. M. : ואזניו.
5. Au lieu de שמעו ואזניהם. T. M. a ועיניו.
6. T. M. יראה et les autres mots au singulier.
7. Isaïe, VI, 9-10.
8. Matth., XIII, 14-17.
9. Is., XXIX, 13 ; Matth., XV, 8 ; Marc, VII, 13.

עשה ד׳ זכר ונקבה ואמר על כן יעזב איש אב ואם ודבק באשתו והיו שניהם לבשר אחד ושמה בכתוב[1]. עוד שם כי ישו אמר לתלמידיו בבאו לירושלים שילכו אל העיר ויביאו כי חמור לרכוב עליו כקיים מה שנאמר אמרו לבת ציון הנה מלכך יבא לך עני ורכב על אתון ועל עיר בן אתון ושמה בכתוב[2]. וכתוב כי הפרושים נתעלמו חיות על אשר הנערים קוראים אחר ישו הושיעה נא בן דוד ואמר ישו להם הלא שמעתם מה שכ׳ מפי עוללים ויונקים השלמת השבח ושמה בכתוב[3]. עוד כתוב שם כי ישו אכל הפסח הלילה שמחרתו נחלה והיה אם כן בשנה ההיא פסח יום ו׳ ויום הראשון של פסח נתנה וזה שקר גמור כי לא יתרגי אדם ביום קדש. וכן בתלמוד אמרו ודלא עדם עדם הפסח ובסבר שאלתי זה לאחד מהם בקי באיון גלילין ואמר לי שאינו מבין זה[4]. עוד שם כי יהודה שקריוט[5] לקח מהכהנים שלשים כסף ומסר להם ישו בשבתו (בשכרו) ולתפסו. כי נתן להם סימן ואמר כשתבאו לתפשו מי אשר אנכי אשקהו[6] הוא ישו וכן עשו. ואחר כן נתחרט והביא שלשים כסף לקונים ולכהנים ואמר להם חטאתי כי מסרתי דם צדיק. אמרו לו ומה לי ומה יודע ותשליך הכסף בעקדש ותלך לי ותלה עצמו ותכהנים לקחו הכסף ופדאיהו[7]? כי אינו ראוי לקרבן כי הוא ערך דם שפיך... מעצתם שקנו בו שדה ויצר לאחות קבר לגרים ולכן נקרא השדה חקל דמא עד היום הזה ואז נתקיים מה שאמר על ידי ירמיהו הנביא[7] שיקחו שלשים כסף ערך נערך אשר לקחו מבני ישראל ונתנו אותם בעד שדה היוצר כאשר צוה ד׳ ושמה בעיקר הכתוב כי אינו בכלל בירמיה ובאשר ראה ירונימוס הטעות בזה ולא מצא הפסוק הזה בירמיה הגיד עדות שקר[8] כי ראה עלה אחר בלשון הקודש כתוב בה זה הפסוק בשם ירמיה כן כתב המפרש וכל אחד זה אינו שוה כי לוה לא שם הגלה הזה ירונימוס בהעתקתו בספר ירמיה אם פסוק היה כאשר הוא אומר. עוד כתוב שם כי על יוחנן נאמר קול קורא במדבר פנו דרך ד׳ ישרו מסלה ושמה בכתוב[9]. עוד כתוב שם כי אדם אחד שאל לישו מה היא המצוה הראשונה בתורה השיבו שמע ישראל ד׳ אלהיך ד׳ אחד ואהבת את ה׳ אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מחשבותיך ובכל מאדיך עד כאן[10]. והנה הענין הזה שנשארתי אלולה אפילו קריאת שמע לא הוה ידע. עוד כתוב שם כי ישו אמר איכה הרעה ותפוצון הצאן ושמה בכתוב. עוד אתה כת׳ כי על יוחנן נאמר קול קורא וכו׳ והיה העקוב למישור. לדרכים פשוטים ויראו כל בשר את ישועת ה׳ ושמה בכתוב[11]. עוד כתוב שם כפר תודות ויסף ארוס מרים. והיה משלשלת נתן בן דוד. ואתה כתוב הכל מאופן אחר ואמר שהיה משלשלת שלמה[12]. ובדברים רבים הארבע אין מגיון שיש נדם מארבעה תלמידיו סותרים זה את זה. וכבר השתדלו אחרונים לעשות פשרות לישב הענינים כפי יכלתם ואני

1. Gen., II, 23 ; Matth., XIX, 3 et suiv.
2. Zach., XIX, 9 ; Matth., XXI, 5.
3. Ps., VIII, 3 ; Matth., XXI, 16.
4. Matth., XXVII, 17-21.
5. V. Krauss, *Leben Jesu*, Berlin, 1902, p. 285, *Jewish Review*, IV, p. 199).
6. V. *Archiv fur Religionswissenschaft*, 1912, p. 318 et suiv.
7. Matth., XXVII, 3 41.
8. Sur les inventions de ce Pere de l'Église, voir Zöckler, *Hieronymus*, Gotha, 1865, p. 331 et suiv.
9. Is., XL, 3 ; Matth., III, 3.
10. Deut., VI, 4-5; Matth., XXII, 34.
11. Voir plus haut, p. 248, § 10.
12. Matth., I ; Luc, III.

ראיתי הספר ההוא וכשמביא נאמר מאחד אומרים בזה הסכים עמו פלו׳ ובזה לא הסכים עמו ומתקן לפי מחשבותיו ולא יזרם המציאות. וכבר ראיתי גדולים צרפתים חסידים חכמים בנימוסיהם שנתגיירו מפני זה. וכותם בספור התולדות החם כי המשיח מחוייב שיהיה מבית דוד וחשב כי אחר שהארוס היה מזרע דוד ארוסתו גם כן מהזרע ההוא זו סברא מהם בלא ראיה אף לא מספריהם. ובהרבה מקומות מאון גליון מביאין פסוקים בדעות המורה על חסרונם להאריך בזה הוא אבוד זמן. ובמה שכתבתי יש די מתלמידיו גם מדברי עצמו שהוא אומר כי שלש שנים ושתה חדשים נעצר השמים ולא היה מטר ושקר הוא כי בשנת השלשית אמר ה׳ לאליהו לך הראה לאחאב וכתוב כי ישו אמר לתלמידיו אוי לכם כאשר יברכו אתכם כל האנשים כפי זה היו עושים הנביאים ואביתהם אבל לכם אני אומר אהבו אויביכם. הטיו לשונאיכם ברכו מקללים התפללו בעד צורריכם ואם יכה אתכם אחד בלחי האחד... האחר ואם יגזול אתכם כתנתכם או מלבשכם לא תמנעו אותו ותטול לכל מי שיש לכם. עוד צוה אותם אל תשתדלו לאמור מה נאכל ומה נשתה ומה נלבש כמו שיעשו הגוים כי יודע אביכם שבשמים מה שמצטרך לכם בקשו ראשונה מלכות שמים וצדקתו וכל זה יתן לכם[1] אל תשתדלו ביום מחר כי יום מחר ישתדל לעצמו וכדומה לאלו ההסכידות של ששות כתב הרבה. וזה הוא מה שהם מעניים משלמות תורתו אשר כיוצא בזה אין ראוי שתקרא תורה כי בשמירתה יפסיד קיום המדיני. ומכל זה יתפרסם ויתבבר נצחיות תורתינו הקדושה אחר אשר הבאים להתפאר בשמירתה הם חסרי מדע ודברי תורתם הם הבל נדף. ודי בזה ראיה לנצחיות התורה האלהית מדברי עצמם. ואחר אשר נעים זמירות ישראל דבר בשבח תורתינו השלמה איך יוכלו לתת חסרון לשלמותה. ועתה אפרש המזמור המדבר בשבח תורתינו השלמה כדי שיהיה סוף דבריגו עמם בדברי קדושה. והנה הקדים המשורר לדבר בנמצאות היותר משובחות שבזה המציאות המשגיות חלק גדול מחכמות האלהות והם השמים אשר המסתכל בהם ומשיג מהותם ושלמות הויתם ישיג ענין גדול מכבוד האל ומציאותו ונפעלותיו[2].....

APPENDICE

1. — *Sur le psaume* III (p. 8 *a*).

על כן הנוצרים שמפרשים הפסוק על ישו ומפרשין עדה לאומים על הגוים ששבו לאמונתו ואמר ועלית למרום שובה לאות כי ירד לקחת הבשר ואתה אמור להם החילה כי המזמור שפירש בראשו על מי נאמר. ועוד כי התפלה לשוא אם הוא אלוה ואם היתה תפלתו על הבשר לא הועילה תפלתו. ואם יאמרו לך כי לא היה רצונו אם כן למה היה מתפלל על דבר שלא היה רוצה. ועוד כי רוב המזמור ידבר על איב אחד והוא אויבים רבים היו כו ועל לקיחת הבשר כבר כתבתי לך במזמור השני מה שתשיב להם.

2. — *Sur le psaume* XIV (p. 15 *a*).

והרחבתי לך בזה כדי שתמצא התשובה לנוצרים שאומרים כי דוד (לא) הפריש בין ישראל לגוי אלא כל רבית אסור וזה לא יתכן בו כי דוד אסר מה שהתיר משה רבינו על פי האל.

1. Matth., v, 73; vi, 23-34.
2. Il s'agit probablement du psaume XIX.

CATALOGUE DES ACTES

DE

JAIME Ier, PEDRO III ET ALFONSO III

ROIS D'ARAGON

CONCERNANT LES JUIFS

(1213-1291)

(SUITE [1])

ACTES DE PEDRO III (1276-1285).

1316. — L'infant don Alfonso ayant reçu des plaintes contre Abraham de Torre et son fils Vidal, Juifs de Figueras, a fait informer contre eux sur les articles suivants : 1° ils auraient volé à Navarro de Monzon, Juif de Figueras, une tunique talaire [2] et d'autres vêtements ; 2° ledit Abraham aurait étouffé deux nouveau-nés, qu'il avait eus d'une Sarrasine ; le même vivrait en concubinage avec une Sarrasine de Palia ?), du nom d'Axian, qu'il avait rendue mère à plusieurs reprises ; 4° le père et le fils auraient réclamé des créances déjà libérées ; 5° ils auraient pratiqué l'usure ; 6° après avoir juré sur les dix préceptes de la loi de payer leurs dettes, ils auraient failli à leurs engagements ; 7° en fraude de la quête et de la taille royales, Abraham aurait remis à Vidal, son fils, des actes de créance d'un total de 20.000 sous, en vue de dérober cette somme à l'estimation fiscale ; quant audit Vidal, il aurait juré ne rien avoir en capital ; 8° le père et le fils se seraient rendus coupables de faux, d'altération de comptes, de rixes et coups au préjudice de chrétiens ou de Juifs, à l'intérieur ou à l'extérieur de la synagogue, le jour du sabbat et autres jours de la semaine, de disputes, coups et injures entre père et mère, de port d'armes, de menaces avec couteau, de vols, etc. ; 9° ledit

1. Voyez *Revue*, t. LX, p. 161, t. LXI, p. 1, t. LXII, p. 38, t. LXIII, p. 245, t. LXIV p. 67 et 215, et LXV, p. 61.

2. *Tunique talaire*, sorte de robe descendant jusqu'aux talons.

Vidal aurait vendu un roucin à Melgueil (?), dans une terre royale, à l'encontre des prohibitions du roi ; 10° il aurait troublé l'exercice du culte dans la synagogue de Figueras, et un jour de sabbat il aurait tiré le glaive du fourreau et tenté d'assassiner un de ses coreligionnaires ; 11° il aurait traîné hors de la synagogue un Juif par les cheveux et, ce faisant, l'aurait blessé atrocement ; 12° un jour de sabbat, il aurait enlevé furtivement des actes de dettes de la maison de son père ; 13° il se serait précipité sur Abraham, son père, l'épée à la main, avec l'intention de le tuer ; 14° il aurait fait frapper et voler son père, ainsi que Azdey, son frère ; 15° il aurait fait plusieurs tentatives et infractions contre la juridiction de Figueras et contre les habitants, de concert avec le comte d'Ampurias ou autres ; 16° de propos délibéré, a la tête de gens armés, il aurait attaqué la maison du Juif Isach Solam, à Castelló, blessant grièvement avec un glaive ledit Isach et d'autres qui s'y trouvaient ; 17° enfin, il aurait attaqué de la même façon, à Figueras, la demeure d'en Camelera, qu'il croyait habitée par Isach Solam ; après enquête, Abraham et Vidal de Torre ont supplié l'infant de les admettre en composition ; D. Alfonso y consent au prix de 7.900 sous barcelonais. — **Girone. 15 mars 1284-5.**

Reg. 62, f° 136 v°" 137. — Publ. : Pella y Forgas, *Historia del Ampurdán*, Barcelona, 1883, in-4°, pp. 603-604, en note, avec de nombreux points de suspension (d'après une copie communiquée à l'éditeur par don Manuel de Bofarull). — Pièces justificatives : n° XV.

1317. — D. Alfonso avise A. de Ordis, jurisperite, qu'il a cru devoir lui confier le règlement du procès qui s'est élevé entre Astrug, Juif de Perelada, et sa fille, d'une part, Astrug de Belcayre, d'autre part, au sujet de la dot, de la pension alimentaire et autres choses nécessaires à l'entretien de la fille dudit Astrug, femme d'Astrug de Belcayre. — **Girone, 16 mars 1284-5.**

Reg. 62, f° 136.

1318. — D. Alfonso donne procuration à P. Rossinyol pour intervenir dans les enquêtes que dirige A. Taberner contre les Juifs de Figueras, inculpés de coups, injures, rixes et maléfices. — **Girone, 17 mars 1284-5.**

Reg. 62, f° 137.

1319. — D. Alfonso mande à Taberner de prélever 100 sous barcelonais sur les 7.900 que Abraham de Torre et Vidal, son fils, Juifs de Figueras, doivent verser pour prix de leur composition, et de les remettre à Samuel Botin, Juif de Girone, pour le rétribuer de la part qu'il a prise à l'enquête ouverte contre ceux de Girone et Besalú. — **Même date.**

Reg. 71, f° 164 v°.

1320. — Pedro III confie à Berenguero Ricart, jurisperite de Valence, le jugement de l'appel qui a été interjeté par Bn. de Plan contre la sentence interlocutoire rendue par Omberto de Lavayna entre le dit Bn.

de Plan et Jahuda Abennexanaye, Juif de Valence. — **Au monastère de Santa-Creu, 22 mars 1284-5.**

Reg. 56, f° 35.

1321. — Pedro III donne quittance à l'aljama juive de Lérida de 7.500 sous barcelonais, qu'elle devait remettre à Barcelone entre les mains de Bastida, pour sa part de contribution aux dépenses de l'*armada*. — **Lérida, 22 mars 1284-5.**

Reg. 58, f. 92.

1322 — L'infant don Alfonso a autorisé Benvenist, Juif de Torroella, à donner, sous l'obligation de ses biens, comme « capleveur » (répondant) de son fils Bionin, alors détenu par Bg. de Villafranca en raison de l'enquête ouverte contre lui, à la condition que, dans les quatre jours qui suivront l'acte de réquisition, il soit tenu sous certaine peine de ramener son fils ; ce dernier devra demeurer sous la surveillance de l'enquêteur, jusqu'à ce qu'il se soit acquitté de l'amende à laquelle il a été condamné. — **Peratallada, 25 mars 1285.**

Reg. 62, f° 141 v°.

1323. — D. Alfonso mande à Bg. de Villafranca de faire payer Bionin. — **Même date.**

Reg. 62, f° 141 v°.

1324. — Pedro III ayant appris que Hasquel del Rabi, Juif de Calatayud, fait citer son compatriote Jucef Avenfalant devant la cour de cette ville et que ledit Jucef est obligé de s'absenter à cause de ses fonctions de procureur commun de l'aljama, mande au justice et au baile de Calatayud de faire surseoir à la citation jusqu'au retour de l'intéressé. — **Barcelone, 26 mars 1285.**

Reg. 56, f° 37 v°.

1325. — Pedro III écrit sur le même sujet à G. de Moulins. — **Même date.**

Reg. 56, f° 34 v°.

1326. — Pedro III mande aux Juifs de Barcelone de remettre à Fernando Scriba les 1.000 sous barcelonais qu'ils lui ont octroyés pour le droit de gîte (*pro convivio*). — **Barcelone, 28 mars 1285.**

Reg. 58, f° 92 v°.

1327. — Pedro III demande à P. de Sura, portier, de certifier si les aljamas juives du royaume de Valence ont versé les 30.000 sous réaux représentant leur part de contribution au subside de la présente *armada*. — **Barcelone, 3 avril 1285.**

Reg. 56, f° 49. — Indiq. : Carini, *Gli archivi e le bibliotheche di Spagna*, II, 71.

1328. — L'infant don Alfonso reconnaît devoir à R. Renau, citoyen de Girone, 1.000 sous barcelonais, qu'il lui assigne sur le solde de 900 sous que Abraham de Torre et son fils Vidal, Juifs de Figueras, ont encore à verser pour prix de leur composition ; il mande aux deux Juifs de s'obliger à l'égard de Renau. — **Torroella, 4 avril 1285.**

Reg. 71, f° 166 v°.

1329. — D. Alfonso mande à Abraham de Torre et à son fils Vidal, Juifs de Figueras, de s'obliger vis-à-vis de R. Renau, habitant de Girone, pour la somme de 1,000 sous barcelonais. — **Même date.**

Reg. 71, f° 166 v°.

1330. — D. Alfonso mande à Taberner de contraindre les deux Juifs à payer ladite somme. — **Même date.**

Reg. 71, f° 167.

1331. — D. Alfonso mande à R. Renau que, s'il ne peut recouvrer les 1.000 sous desdits Juifs, il lui en fournira le recouvrement sur une autre source. — **Même date.**

Reg. 71, f° 167.

1332. — Pedro III a appris de Vidal de Castellazo, Juif de Tarrega, que ce dernier, à la prière de certains habitants de cette ville, s'est constitué principal débiteur avec Castell, Juif de Tarragone, vis-à-vis de Abrahyam Baloix, Juif de Tarragone, pour 1.440 sous barcelonais, montant de l'huile que Vidal de Castellazo a achetée à Abraham Baloix pour les besoins des prud'hommes et autres habitants de Tarrega, moyennant quoi les habitants avaient promis de garantir les biens des deux acheteurs dans leur intégrité ; le roi mande au viguier de Cervera de faire rembourser aux deux intéressés les 1.440 sous avancés par eux. — **Barcelone, 5 avril 1285.**

Reg. 56, f° 57.

1333. — Pedro III a appris que le Juif Abraham de Tolosa, fils de feu Astrug de Tolosa, refuse de pourvoir à l'alimentation de Bonafilla, sa femme, bien qu'il s'y soit obligé avec Asther, sa mère, par acte hébraïque ; le roi mande au baile de Barcelone que, s'il a été pris des engagements dans le sens indiqué, il use de contrainte à l'égard d'Abraham et de ses biens, en prenant conseil de Me Aharon Levi, Juif de Barcelone. — **Barcelone, 7 avril 1285.**

Reg. 56, f° 59.

1334. — Pedro III rappelle au justice de Jativa qu'il lui a déjà mandé de faire arrêter les Juifs Haaron Abmeletran et Salamon Abengayet et de saisir leurs biens pour les punir de s'être éloignés de la cour sans y être conviés par le roi ; il lui mande de les mettre en liberté sous caution,

pourvu que la garantie offerte soit en rapport avec la valeur des biens saisis. — **Barcelone, 8 avril 1285.**

Reg. 56, f° 58.

1335. — Pedro III a appris de la part des Juifs de Pina que quelques chrétiens et Sarrasins de la localité ont pénétré dans la synagogue, brisé l'édicule qui renferme la thora et emporté différents objets; il mande à ses fidèles justice, jurés et alcalde de Pina d'arrêter les coupables et de saisir leurs biens jusqu'à ce que justice soit faite. — **Même date.**

Reg. 56, f° 62 v°.

1336. — Pedro III a appris de la part d'Aguillam, de ses neveux et de Salamon Alfandal, Juifs de Saragosse, que lesdits se trouvant un jour dans leur maison d'Alfamén, ils furent assaillis par une troupe de chrétiens qui tentèrent de les détrousser; les assiégés sonnèrent l'alarme, mais les Sarrasins du lieu refusèrent de leur porter secours; le roi mande à Alaman de Gudal, *sobrejuntero* de Tarazona, d'ouvrir une enquête diligente contre les Sarrasins d'Alfamén et de procéder ensuite contre eux dans leurs personnes et leurs biens. — **Même date.**

Reg. 56, f° 62 v°.

1337. — Pedro III, voulant que R. Laurent, patron de navire, transporte en Sicile sur une taride royale, le Juif Haym, fils de Mosse Dargot, qui payera au patron le prix de la traversée, ainsi que sa famille, et trois Juifs qui s'appellent Abraham Abenmuça, Maymo et Navarro, mande à tous ses officiaux de ne pas entraver leur voyage, nonobstant l'interdiction faite aux Juifs de sortir des terres de la couronne. — **Barcelone, 9 avril 1285.**

Reg. 56, f° 59 v°.

1338. — Pedro III, supplié par Izach Daray d'interdire l'administration de ses biens à son fils Jucef, qui est un joueur et un dissipateur, mande au baile de Barcelone de confier à quelque jurisperite idoine la connaissance de ce conflit et, en attendant le prononcé de la sentence, de ne pas permettre audit Jucef de sortir de la cité avec sa femme et ses biens contre la volonté de son père. — **Même date.**

Reg. 56, f° 63.

1339. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Girone de remettre à dame Sibila, comtesse d'Ampurias et vicomtesse de Bas, le montant de l'assignation qu'il a faite à cette dernière sur le produit du tribut de janvier passé; et si le recouvrement de cet impôt n'est pas terminé, le roi enjoint à l'aljama de recueillir les 60.000 sous qu'il lui a demandés, ainsi qu'aux autres communautés juives de Catalogne, pour le subside de la présente *armada*. — **Figueras, 15 avril 1285.**

Reg. 56, f° 68 v°" 69.

1340. — Pedro III mande à Thomas Vives, justice de Murviedro, de surseoir aux poursuites engagées à nouveau contre Salomon Avinçapruch par quelques Juifs de cette ville, jusqu'à ce que ledit Salomon se soit acquitté à la cour royale de la mission qui lui a été confiée par l'aljama juive de Murviedro. — **Figueras, 22 avril 1285.**

Reg. 56, f° 77.

1341. — Pedro III a appris que, malgré la défense qu'il avait signifiée aux aljamas juives de Catalogne de procéder à des opérations de taille, quelques-unes y contreviennent; il mande à ses officiaux de ne pas user de contrainte jusqu'à nouvel ordre à l'égard des Juifs qui sont obligés pour leur communauté, sauf, cependant, en ce qui concerne les obligations contractées avant la précédente défense. — **Figueras, 23 avril 1285.**

Reg. 56, f° 75.

1342. — Pedro III a été informé que ses fidèles de l'aljama juive de Tarazona ont dressé une tacane ou statut portant défense sous certaine peine à tous les Juifs, quelques-uns exceptés, de revêtir des étoffes claires ou blanches; il leur mande de permettre qu'Assac Avescoe et ses enfants portent des étoffes claires, ce qu'il concède à cette famille par grâce spéciale. — **Figueras, 2 mai 1285.**

Reg. 56, f° 92.

1343. — Pedro III mande à Bernardo Scriba de remettre à son fidèle Samuel, médecin du roi de Castille, des vêtements convenables, en étoffe de couleur, avec des draps de peau de lapin (*cum pennis cirogrillorum*). — **Même date.**

Reg. 58, f° 22.

1344. — Pedro III a appris qu'il a subi des préjudices de la part des secrétaires des aljamas juives d'Aragon dans la répartition des tailles et des peites; pour savoir la vérité, il s'est fait rendre compte par les secrétaires et adélantades de leur gestion financière; il a examiné les statuts généraux ou spéciaux établis par les aljamas; en suite de quoi, il promulgue un statut indiquant de quelle façon et suivant quelle base contributive, les impôts seront payés à l'avenir. — **Figueras, 6 mai 1285.**

Expédition de huit exemplaires de la présente ordonnance au mérine de Huesca et de Barbastro, au baile et au mérine de Saragosse, au justice de Calatayud, à l'alcaide de Daroca, au baile de Téruel, à Juán Cabata, chanoine de Tarazona, aux justices d'Egea et de Jaca.

Reg. 56, f° 126. — Publ.: Pièces justificatives, n° XVI.

1345. — L'infant don Alfonse a été informé par la plainte de l'aljama juive de Cervera que le baile, les paissiers et les prud'hommes de Cervera ont pris un arrêté interdisant aux Juifs de jugular ou préparer des vian-

des suivant leur rite dans la boucherie de la ville, ce qui jamais ne leur a été prohibé; il mande aux auteurs de la prohibition de laisser les Juifs disposer de leurs viandes à leur guise dans la boucherie de Cervera. — **Barcelone, 6 mai 1285.**

Reg. 62, f° 148.

1346. — D. Alfonso mande à tous ses officiaux et sujets de ne pas entraver le voyage de Samuel, Juif de Tolède, qui est venu en Catalogne avec Diego Gomez de San Naval et qui s'en retourne présentement vers les parties de Castille; il les prie de pourvoir à la sécurité des voyageurs pendant l'espace de trois semaines. — **Barcelone, 7 mai 1285.**

Reg. 62, f° 150.

1347. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Calatayud de recourir à ses juges juifs pour le règlement des procès entre demandeur et défendeur juifs, malgré la défense qu'il a faite à quelques-uns de ses membres d'exercer certaines fonctions; occupé à des affaires plus pressantes, le roi doit remettre à plus tard l'examen de cette prohibition. — **Au col de Panissars, 8 mai 1285.**

Semblables mandements aux Juifs de Saragosse, Murviedro, Huesca, Játiva, Valence.

Reg. 56, f° 96.

1348. — Pedro III mande aux jurés et prud'hommes de Saragosse de ne pas surtaxer les Juifs de cette ville pour la dépense de l'œuvre des fossés et des murs en pierre de taille, mais de les soumettre à la même contribution que les habitants chrétiens. — **Même date.**

Reg. 56, f° 96.

1349. — Pedro III a appris que dans plusieurs procès intervenus par devant l'alcaide des Sarrasins de Saragosse entre des Juifs de cette ville et l'aljama sarrasine, il n'a pas été fait application, ainsi qu'il y avait lieu de le faire, de l'açunna des Sarrasins; il mande à Juan Gili Tarino, justice d'Aragon, de faire annuler les jugements prononcés dans de pareilles conditions et de faire régler ces affaires conformément à l'açunna. — **Même date.**

Reg. 56, f° 96.

1350. — Pedro III mande à Garcia de Lorent et à David Mascaram de restituer aux aljamas juives d'Aragon et de Murviedro les privilèges qu'elles leur ont remis, après en avoir extrait préalablement des copies authentiques. — **Même date.**

Reg. 56, f° 96 v°.

1351. — Pedro III confie à Berenguero Tolsan, juge de Valence, le

jugement de l'appel qui a été interjeté par Bonassies, veuve de Bertran de Villanova, de la sentence rendue en contumace par Geraldo de Albalat contre le Juif Jahuda Alazar. — **Panissars, 14 mai 1285.**

Reg. 56, f° 99 v°.

1352. — Pedro III mande au justice de Calatayud de ne pas grever les Juifs de sa résidence sur le fait des serments, mais d'observer en leur faveur l'ordonnance y relative. — **Même date.**

Reg. 56, f° 100.

1353. — Pedro III mande au justice et au juge de Calatayud de permettre aux Juifs de leur ressort de se rendre en Castille pour y recouvrer leurs créances ; la même autorisation devra être accordée aux courriers juifs de Calatayud et autres qui se proposent de partir pour les foires de Castille. — **Au col de Panissars, 15 mai 1285.**

Reg. 56, f° 100.

1354. — Pedro III mande à Juán Gili Tarino, justice d'Aragon, d'arrêter Sento de Belforat El Moreno, inculpé de la mort de Salomon Avenbruc, en quelque endroit qu'il le découvre, et de procéder en justice contre lui. — **Au col de Panissars, 16 mai 1285.**

Reg. 56, f° 101.

1355. — Pedro III a été informé par l'aljama des Juifs de Calatayud que le justice, le juge, les jurés et la communauté de cette ville entendent la contraindre a participer aux réparations des murs d'enceinte ; il leur mande de ne pas exiger cette participation, alors surtout que les Juifs sont obligés de lui fournir plusieurs services et d'assumer de grandes dépenses pour l'entretien des murs et des châteaux qu'ils sont tenus de réparer. - **Même date.**

Reg. 56, f° 102. — Indiq.: Carini, *Gli archivi e le bibliothece di Spagna*, II, 80.

1356. — Pedro III mande au çalmédine, aux jurés et aux autres officiaux de Saragosse de ne pas admettre l'exception proposée par des débiteurs ou obligés de créanciers juifs de Saragosse et suivant laquelle les chrétiens de cette communauté ne seraient pas tenus, en vertu d'un privilège royal, de prêter serment sur le capital et les intérêts; bien plus, le roi mande a ses fonctionnaires de Saragosse de faire exécuter ces débiteurs, et comme par le privilège invoqué il avait relevé les débiteurs chrétiens de l'obligation du serment, il entend que pour les contrats de dettes les Juifs jurent sur le capital et les intérêts. — **Au col de Panissars, 17 mai 1285.**

Reg. 56, f° 102.

1357. — Pedro III se fait céder par Abraham fils et héritier de feu Astrug Jacob Xixo, Juif de Tortose, tous les droits qui reviennent à ce dernier sur le solde de 16.000 sous de Jaca que deux habitants de Téruel devaient à feu Astrug; ces 16.000 sous représentaient la somme que Jaime Ier avait assignée audit Astrug sur le produit de la peite de Téruel par mandement donné à Valence le 12 mars 1275 6. Souscriptions hébraïques d'Abraham, fils de feu Astrug Jacob Xixo, et de Jucef Cohen : יוסף בר׳ ... הכהן זלה״ה עד אברם אשתרוק נורה. — Même date.

Parch. de Pedro III, n° 477.

1358. L'infant don Alfonso mande à son fidèle Muça de Portella de verser un a compte de 2000 sous barcelonais sur la dette de 7900 sous que Abraham de Libres (*alias* de Torre) et son fils Vidal, Juif de Figueras, ont contractée à l'égard du Trésor royal. — Panissars, 21 mai 1258.

Reg. 71, f° 169.

1359. — Pedro III mande à son fidèle Bonjuda Salamó, Juif de Barcelone, de donner aide et conseil, dans les opérations de mainlevée qui lui incombent, à son fidèle scribe Bernardo de Segalar, qu'il envoie à Barcelone pour s'occuper du payement de l'*armada* et du règlement d'autres affaires. — Col de Panissars, 22 mai 1285.

Reg. 56, f° 105.

1360. — Pedro III rappelle aux aljamas juives de Valence, Játiva et Murviedro et de tout le royaume de Valence qu'il leur a déjà mandé de répartir et d'acquitter par son et par livre les dépenses au sujet desquelles il a convoqué par devers lui leurs secrétaires et procureurs; or, il a été informé par des Juifs de Játiva que certains de leurs coreligionnaires refusent d'acquitter lesdites dépenses, sous prétexte que chaque aljama doit les verser à ses procureurs; le roi mande aux aljamas précitées de faire la répartition et la levée des dépenses en question de la même manière qu'elles ont procédé pour d'autres tailles ou exactions. — Col de Panissars, 24 mai 1285.

Reg. 56, f° 107.

1361. — Pedro III informe R. de San Licerio qu'à la suite de l'appel qui a été interjeté par dame Bonassies, veuve de Bertrán de Villanova, de la sentence rendue par F. de Apiera dans le procès pendant entre ladite veuve et Jahuda Alaçar au sujet d'un règlement de comptes, il a choisi pour juge, à l'instance du procureur de ladite Bonassies, Berenguero Tolzan, jurispérite de Valence; or, Jacob Amnuba, procureur de Jahuda Alaçar, a comparu devant le roi pour le prier de récuser ledit juge, qu'il considère comme suspect de partialité; le roi mande à R. de San Licerio d'examiner les raisons formulées par Jacob Amnuba et, s'il

les trouve justes, de récuser Berenguero Tolzan; dans ce cas, R. de San Licerio connaîtrait de l'appel, et dans le cas contraire, Berenguero Tolzan poursuivrait sa procédure. — **Col de Panissars, 30 mai 1285.**

Reg. 56, f° 118.

1362. — Pedro III établit un règlement sur la répartition des tailles qu'il envoie aux aljamas juives de Saragosse, Huesca, Tarazona, Calatayud, Daroca, Téruel, Alagón, Borja, Tauste, Luna, Egea, Barbastro, Uncastillo, Montclús, Jaca. — **Col de Panisssars, 1er juin 1285.**

Reg. 56, f° 127, catalan. — Publ.: Pièces justificatives, n° XVII.

1363. — Pedro III promulgue un règlement sur les peites, qu'il adresse à ses fidèles Jucef Folluf, Mosse Abullami et Jucef Almucaci, Juifs de Saragosse. — **Col de Panissars, 1er juin 1285.**

Reg. 56, f° 127 v° 128.

1364. — Pedro III expédie le règlement sur les peites à Azmel Avendehueyt et Açach Abenxve, Juifs de Tarazona, en spécifiant que les collecteurs devront munir l'arche de deux serrures et que le « districteur » de ladite aljama sera Juan Çapata. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128.

1365. — Pedro III expédie le règlement sur les peites à Mosse Amnardut, fils, a Jaffia Vidal Avengatam et a Jucef Abulbacam, gendre de Juçef Craper, Juifs de Huesca, en leur recommandant de munir les arches de trois serrures et en les avisant qu'il nomme « districteur » Lope de Jassa. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128.

1366 — Pedro III fait le même envoi à Mosse, fils d'Açac Avenrodrig, à Açach de Vidales et à Habraham Toledano, Juifs de Téruel, et nomme « districteur » Martin de Scrich. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128.

1367. — Pedro III adresse une expédition du règlement à Juçef del Arrabi et au fils de Samuel, qui est envoyé au roi comme procureur par l'aljama d'Uncastillo, et choisit comme « districteur » Garsias Alatras, justice d'Egea; cependant, comme dans les lieux susdits il n'y a pas de maison du Temple, l'argent recueilli devra être versé à la fin de chaque semaine dans une arche, qui sera placée dans une maison, sur avis conforme de deux autres prud'hommes, où l'argent puisse être déposé en toute sécurité. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128.

1368. — Pedro III fait le même envoi à Mosse Bilaam, Juçef Avenfalaut, Habayn Avenrodrig, Juifs de Calatayud, et leur donne comme « districteur » Pascaso Domenech de Pamplona. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128.

1369. — Pedro III adresse le même avis à Azmel de Boclares et Jalamon Almuli, Juifs de Daroca, et nomme « districteur » Garsias Garces de Arazur. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128 v°.

1370 — Pedro III fait le même envoi à Jucef Allmaxnino et à Jacob Almaxnino, gendre de feu don Ferrer, Juifs de Jaca; « districteur » : P. Canart, justice de Jaca. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128 v°.

1371. — Pedro III adresse pareil avis à Açac Avengabay et Açach Abnuba, Juif de Barbastro ; « districteur » : Enego Lopez de Jassa. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128 v°.

1372. — Pedro III envoie le même règlement à Vidal Gacereno et Bueno Avenfuba, Juifs de Montclús ; « districteur » : Enego Lopez de Jassa. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128 v°.

1873. — Pedro III fait le même envoi à Juçef Saçon et Fahim Trapero, Juifs d'Egea; « districteur » : Garsias Alacras, justice d'Egea. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128 v°.

1374. — Pedro III adresse le même avis à Jucef Avendino et Açach Avenmarich, Juifs d'Alagon; « districteur » : Galacian de Tarba. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128 v°.

1375. — Pedro III envoie le même règlement à Habrahem de Jaffuda et à Bicas, Juifs de Tauste ; « districteur » : Juan Çapata. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128 v°.

1376. — Pedro III adresse le même mandement à Habrahem Albatof et a Fehia Abenmeli, Juifs de Borja; « districteur » : Juan Çapata. — **Même date.**

Reg. 56, f° 128 v°.

(*A suivre*).

JEAN RÉGNÉ.

SAMUEL LÉVY, RABBIN ET FINANCIER

(SUITE [1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES

II b.

Memoire pour Mons le prince de Birckenfeld, en qualité de Comte et Seigneur de Ribeaupierre opposant contre les Juifs de la haute Alsace qui ont surpris un arrest sur Requeste le 14e May 1700 signifiée le 22e dud. mois.

Les Comtes et Seigneurs de Ribeaupierre ayant de tout temps eu le droit, en qualité de Seigneurs haut justiciers d'establir des officiers et toutes sortes de Magistratures dans leur comté selon leur bon plaisir, ils ont aussi eu la faculté de mettre un préposé aux juifs de Ribeauvillé pour avoir soin de ses interests particuliers; et le nommé Jöcklé qui avoit fait cette fonction, estant venu à mourir l'année passée, Mr le prince en lade qualité de haut justicier trouva a propos de choisir la personne de Barouch Weille juif demeurant à Westhoffen auquel il confia son interest et luy fit expedier ses provisions. Mais quelqu'un des envieux dud. Barouch, estant jaloux de ce choix, s'adviserent de presenter au nom de tous les juifs de la haute Alsace une Requeste au Conseil souverain d'Alsace et sur un faux exposé obtinrent un arrest le 14e May dernier qui ordonne de faire assigner led. Barouch, et cependant par provision et sans préjudice du droit des parties au principal luy fait deffenses de s'eriger en chef de famille de juif, d'en prendre la qualité ou de s'immiscer dans aucune affaire concernt lad. qualité et fait pareillement deffense aux familles de Juifs de Ribeauvillé de le reconnaitre en lade qualité, leur enjoint de continuer de reconnoistre le Rabi preposé par les suppliants sous les peines de droit jusqu'a ce que autrement ait esté ordonné. Led. arrest signifié le 25e May estant tres prejudiciable aux droits et a la haute justice dud. seignr prince : 1o en ce qu'il renverse les provisions qu'il a donné aud. Juif Barouch; que 2o led. arrest le met hors de sa possession d'establir un preposé a bon plaisir, ainsi que luy et ses auteurs ont tousjours eu et exercé led. droit; que 3o de cette maniere il seroit exposé

1. Voir *Revue*, t. LXV, p. 274, et t. LXVI, p. 111.

de souffrir dans sa juridiction une Magistrature estrangère c'est à dire un Rabi qui exerceroit la juridiction dans ses terres sur les juifs qui luy appartiennent en propre, que 4° par cette occasion il perdroit tous les revenus qui luy sont deus par lesd. Juifs, et notamment les impost de vin, les amendes et autres revenus, n'ayant pas une personne fidelle qui puisse avoir l'inspection parmy lesd. Juifs; que 5° led. Barouch Weille n'a esté establi que pour observer les interests seigneuriaux, les affaires du Roy appartenant toujours a celuy qui les a eu jusqu'à present; que 6° les juifs de Ribeauvillé appartiennent aud. prince en toute propriété les ayant achepté de l'empereur Louis es année 1331, de sorte qu'outre le droit que les seigneurs de la province d'Alsace exercent ordinairement sur les Juifs qui sont establis dans leurs terres, led. Seign^r prince de Birckenfeld et demandeur en opposition est encore au droit de l'empereur et de l'empire et par conséquent au droit du Roy ; que 7° tous les autres seigneurs de la province ont tousjours eu le droit de mettre un preposé a bon plaisir et de recevoir un Raby, ainsi que cela se pratique encore dans l'eveché de Strasbourg, dans le comté de Hanau et ailleurs, lesquels pourtant n'ont sur lesd. juifs qu'une simple prétention qui provient de la haute justice, les comtes de Ribeaupierre ayant outre cela par droit d'engagement le droit de souveraineté sur iceux ayant payé pour cela 800 Marcks d'argent aud. empereur ; d'ailleurs 8° il seroit libre aud. juif Barouch d'exercer luy mesme cette charge de preposé ou d'y mettre un substitué ainsi qu'il l'a fait jusqu'ici, lequel substitut est de la ville de Ribeauvillé et connoit le fort et le faible des familles de la communauté des juifs mieux que celuy qui veut demeurer à Colmar ou autrement;

C'est pourquoi led. seign^r prince conclue a ce qu'il soit receu opposant contre led. arrest du 14e May; et en conséquence que led. juif Barouch puisse exercer sa fonction suivant les provisions qui lui ont esté expédié, en condamnant les juifs de la haute Alsace aux despens [1].

II c.

A Nosseigneurs le Pelletier de la Houssaye
Conseiller d'Estat du Roy, Maistre des Requestes ordinaires
de son A. et Intendant en Alsace

Supplie humblement le Rabin et préposé pour l'administration de Justice et pollice des communautés juives habitans en cette province disant qu'il y a plusieurs particuliers Juifs d'entre les d. habitants qui refusent d'obeir aux ordres qui leur sont ainsi ordonnés par le d. Rabbin et préposé, ce qui cause non seulement un grand désordre parmi les communautés juives mais encore un tres grand preiudice au service du Roy et comme il importe de pourvoir à de pareils abus et de tenir les d. mutins dans leur debvoir, c'est ce qui oblige le suppliant de recourir a vostre justice a ce

1. Arch. dép. de Colmar, E. 1627.

qu'il vous plaise, Monseigneur, considere ce que dessus donner vos ordres a Messieurs les Baillifs, Magistrats et prevots des lieux, à leur prêter main forte en cas de désobéissance contre les d. mutins et les contraindre même par corps s'il y echet, tant pour ce qui regarde l'observation de leur loy administrative de justice de Juif à Juif que l'exécution des ordres pour le service de sa Majesté et ferez bien ; nous ordonnons que tout ce qui sera réglé de Juif a Juif par le Rabin et preposé sera exécuté. Fait à Strasbourg le 2e aoust 1700 signé le Pelletier de la Houssaye [2].

III.

Dieu tout puissant qui règne sur les cœurs de tous les Rois ayant porté Sa Majesté notre auguste Prince et invincible Monarque, a avoir assez de bonté et de clémence pour les Juifs de la province d'Alsace soubsignés de leur accorder la permission d'avoir et recevoir un Rabin pour eux en haute et basse Alsace, pour laquelle grace et faveur insigne nous faisons toujours mille vœux pour la conservation de sa personne sacrée et la prospérité de ses armes victorieuses et voullant nous mettre en estat de juger de ce bénéfice, à nous ainsi accordé, nous soubsignés avons convoqué une assemblée gnle de tout le peuple judaique habitués dans ldte province pour nous consulter et prendre entre nous conseil sur les mesures que nous avons à prendre pour trouver un sujet capable et digne de remplir l'employ de véritable Rabin, lequel fut parfaitement expérimenté dans notre jurisprudence pour pouvoir en estre le veritable interprète et ainsi que nostre père et nostre juge nostre patron et nostre conducteur dans nos actions et dans nos affaires qui fut pareillement d'une honneste et bonne famille et dont la capacité et la probité fussent suffisamment reconnus et attestées de nos Rabins les premiers et les plus renommés, dans laquelle ladte assemblée nous soussignés ayant en effet procuration et pouvoir suffisant des autres juifs de notre province absents et qui doivent despendre de la juridiction dud. Rabin n'en avons point trouvé qui possède et fut plus revêtu des qualités susd. que le nommé Samuel Lévy très docte et très expérimenté Juif Rabin, fils du nommé Cerf Lévy, l'ancien et le préposé des juifs de la Ville de Metz, en cette considération aussi nous avons tous par le résultat de notre assemblée consenti unanimement à ce que ledit Samuel Lévy fut élu devenir notre rabin et maistre lequel pourra nous donner les ordres la nuit comme le jour en toute chose suivant et conformément aux us et coustumes, statuts et cérémonies judaïques sans lequel aussy aucun de nous ne sera assés osé de faire ny de s'ymmiscer de quelque manière que puisse estre dans toutes les affaires qui regardent le ministere d'un Rabin, exceptés ceux de nous auxquels il aura donné le pouvoir, *à l'effet et pour raison de quoy, nous lui donnons et attribuons par les* pntes *tout pouvoir et jurisdiction de mesme qu'ont tous les autres Rabins*

1. Arch. dép. de Colmar, E. 1627.

Juifs tant en Allemagne qu'en Italie et sera la demeure de nostre dt Rabin dans la ville de Ribauvillé. Personne de nous ne sera pareillement en droit de contredire à ses paroles et moins encore à ses jugements lorsqu'il en rendra et au cas qu'il s'en trouve quelqu'un entre nous qui soit ozé (ce que nous ne voulons pas espérer) de ne vouloir pas s'en tenir aux jugements qu'il aura rendus entre nous juifs, ou que d'ailleurs, il lui manque de respect, alors notre Rabin aura le pouvoir et sera en droit de le punir arbitrairement suivant qu'il l'aura mérité mesme de le condamner au bannissement pour l'obliger à subir la peine que nostre Rabin aura édictée contre lui, en un mot et sans rien excepter, d'en agir avec lui suivant les rigueurs de notre loi judaïque ainsi qu'il avisera bon estre et que le délinquant aura mérité d'estre puni bien entendu *que lorsque la peine consistera en une amande, la moitié en appartiendra à la seig*ie, *et l'autre moitié sera employée et appliquée à l'usage de nos juifs pauvres et en nécessité* que si nostre d. Rabin veut condamner le délinquant à une amande qui aille au-delà de deux escus, *il faudra qu'auparavant le preposé de nos Juifs en ayt connaissance ou du moins les principaux des Juifs de l'endroit* ce qui aura lieu à compter du jour et dates des jugements jusqu'à l'expiration et la fin des trois années prochaines consécutives, et les appointements de nostre Rabin seront annuellement de deux cents livres argent courant, sans compter les autres revenus revenant bons et salaires qui lui sont deus d'ailleurs ainsi que le tout est spécifié en bonne forme article par article, aucun de nous ne pourra aussi prendre de son costé un Rabin faisant pour luy que led. Samuel Lévy nostre Rabin ne soit présent par lequel comme par le Rabin principal et preposé le jugement qui interviendra doist estre prononcé, lequel nostre Rabin sera aussi obligé de sa part de servir de son ministère où besoin sera dans tous les reglemts pour la dte province d'Alsace sans aucune autre rétribution ou salaire. Il sera pareillement exempt de touttes nos charges et impositions de quelle qualité elle soit, et quel nom elle puisse avoir et cela dans le lieu de sa demeure que dans la province, nous nous estant obligés de les payer et acquitter pour luy, que si l'un de nous ou plusieurs estoient assés malavisés de se rebeller contre nostred. Rabin, d'une maniere que la cause porta préjudice à son honneur et sa réputation, *alors les preposés de nos Juifs dans la province qui sont adjoints à nostre Rabin comme ses assesseurs seront tenus de prendre aussitôt le party dud*t *Rabin et de luy rendre justice en punissant les délinquants, ils l'auraient mérité sans que pour raison de* ce Il en compte à nostre Rabin aucuns dépens domages ny intérests, et cela soit que la rébellion faitte contre luy soit de paroles ou de fait, et affin que dans la suitte tout ce que dessus sortisse son effet, et aye son entière et pleine exécution, Nous avons donné et accordé, donnons et accordons aud. Samuel Lévy nostre Rabin cy dessus nommé les présentes à la meilleure forme que faire se puisse *avec attribution de toutte autorité, puissance, franchise, jurisdiction et de tous autres droits quel nom Il puisse avoir*, pour par luy en jouyr et user sur le mesme pied dont un Rabin jouit et il peut avoir dans toutte

l'Europe. En foy, temoignage et confirmation de tout quoy, Nous Juifs de Haute et Basse Alsace, tant pour nous que comme fondés de procuration des autres Juifs de la province absents avons tous après mure délibération prise unanimement signé les pntes de nostre propre main ainsi fait et passé le mardi 16e 9re 1700 en nostre assemblée tenue à Colmar et plus bas ainsi signé

Alexandre Doterlé demt à Colmar. Aaron Veil. Jude Merx. Jesaye Lazare. Lazare Moyse. Abraham Raphaël. Meyer Lazare. Samuel Verd. Elkan Salomon. Aaron Moyses. Joel Salomon. Jacques Vayant Raphaël Moyses. Benjamin Natan. Abraham Götschly. Simon Natan. Jacques Götstchel. Jude Jacque. Lazare Kohen. Moyse Meyer. Mendlé Bloch. Jacques Lazare. Samson Léhman Kohheim et Isaac Kohheim.

P. S. Comme nostre Rabin à son arrivée en ce pay cy avec sa femme s'est plaint à nous de ce que le dt appointement de deux cents livres argent courant à luy par nous accordés comme dit est dessus estaient trop modiques nous soussignés aurions fort souhaités ayant recognu sa loyauté par ses preisches de pouvoir les luy augmenter considérablement, mais la plupart de nous n'estant point en estat de faire de gros efforts, pour luy témoigner leur bonne volonté, nous lui avons cependant augmenté ses dts appointements de la somme de 100 l. faisant ensemble celle de 300 l., en foy et témoignage et pour seureté de quoy nous lui avons encore accordé les pntes signés de nous en dessus nommé le mercredi 9e jour du mois d'Avril de l'année 1701 et plus bas ainsi signé. Alexandre Dotterlein. Samson Kohein. Aaron Meyer avec la signature de tous ceux qui ont signé les précédentes.

Traduit d'allemand en français par moy soussigné adat et secrétaire interprette au conseil souvain d'Alsace.

Fait à Colmar 19e janvier 1702, signé Gonthier avec paraphe [1].

IV

Louis par la Grace de Dieu Roi de France et de Navarre. A Nos Seigneurs le Presdt, Conseillers, les gens tenants notre conseil supérieur d'Alsace seant à Colmar, Salut.

Les Juifs residents en nostre province d'Alsace, nous ont fait représenter, qu'ayant après la démission d'Aaron Worms leur dernier Raby esleu Samuel Levy pour remplir sa place ils nous supplient très humblement de vouloir bien accorder nos Lettres patentes necessaires pour permettre au dit Levy de faire les fonctions de Raby ainsi que nous avions accordé pour son prédecesseur a quoi ayant égard à ces causes nous avons permis et accordé et permettons et accordons par les présentes signées de nostre main aux Juifs residans en nostre province de la haute et basse Alsace de se servir du nommé Samuel Levy pour leur Raby et qu'il puisse en faire les fonctions dans la province telle et en la même manière

1 Arch. dép. de Colmar, E 1627.

que fait en nostre ville de Metz le Raby des Juifs residans en la d^to Ville.

Cy Nous mandons et ordonnons que ces présentes vous ayé à faire enregistrer, du contenu en Icelui jouir et user led. Raby Samuel Levy pleinement et paisiblement sans permettre qu'il soit troublé en ses fonctions par qui que ce soit Car Tel Est Nostre Plaisir.

Donné à Versailles le *vingtieme* jour du mois de *janvier* l'an de grace *mil sept cent deux* Et de nostre regne le cinquante neuvieme.

Signé Louis et plus bas par le Roy C. Hamillart
avec paraphe et scellé du grand sceau en cire jaune.

Registrés ès Registres du Conseil Souverain d'Alsace a Colmar en consequence du Rapport du 11 fevrier 1702 [1].

V[2].

Nous les soubsignés Juifs demeurant à Ribeauvillé confessons et savoir faisons par ces presentes signées de nos mains que nous n'avons jamais donné aucune commission ny procuration aux Juifs de la haute Alsace ny a aucun juif de former action ou de presenter requeste au conseil souverain d'Alsace contre Baroucli Weill de Westhofen juif que son Altesse nostre tres benin prince et seigneur nous a donné pour Schoultz et prevost de nostre communauté pour avoir sur nous l'inspection ainsi que cela se pratique ailleurs declarant en outre que la requeste qui a este presenté aud. Conseil souverain contre led. Barouch ne nous regarde point, que nous n'y avons jamais consenti et que nous nous soumettons aux ordres et aux réglements que sad. Altesse fait expédier pour led. Barouch et qu'il est en droit de faire; desavouant tout ce qui a esté presenté au nom des d. Juifs de la Haute Alsace à cet égard n'ayant aucun reproche à faire contre led. Barouch Weille a l'égard de sa charge de Schoulz qu'il occupe ; En foy de quoi nous avons signé la présente déclaration pour servir et valoir ainsi que de raison Fait à Ribeauvillé ce 24e novembre 1700.

5e x^bre 1700. Nous les soubsignés tres humbles sujets et Juifs confessons par ces présentes signées de nos mains que nous n'avons jamais fait aucune plainte contre Baroucli Weille pour raison de son office de prepesé à Ribeauvillé, moins encore contre l'interest de son altesse serenissime notre prince, le procès qui a esté intenté pour cet effet ne nous regardant point ; fait à Ribauvillé le 5e décembre 1700. Signés, Aaron Juif, Jöckele le grand juif. Barouch le grand juif, Isaac Hurz, Juif, Gumbrich Hurz, אליקים בר רעקב ישעי' ב"ר אברהם ז"ל, Gumbrich Moses, Jacob Getschel Hurz, Jacob Juif.

Toutes ces signatures cy dessus sont de la communauté des Juifs de Ribeauville. ce que j'atteste Moses Jacob, juif de ce lieu.

1. Arch. dép. de Colmar, Enregistrement 1re partie, vol. X, pag. 256. Sur la marge : Permission aux juifs de la haute et basse Alsace de se servir du nommé Samuel Lévy pour leur Raby. Puis cette mention :

דז איז דיא ברים פון דעם רב הב איך מן ריזלה יום ב" ך" שבט ת"ס"ב"

2. Arch. dép. de Colmar, E. 1627.

VI[1].

Notoire soit à tous et a chacun qu'ayant esté remontré à nous les soubsignés que Moyse Jacob et Samuel Werth tous deux Juifs avaient entrepris temerairement de juger le différend qui estoit entre Schayle Juif de Ribeauvillé contre Joseph Juif de Biessen et avoient rendu sentences, ce qui est contre et au préiudice de nostre Raby ressent que nous avons receu et est difficilement a pardonner, nous lesd. soubsignés Juifs preposés aurions jugé, que tant les d. deux Juges, que les parties feroient leurs excuses à nostre Raby, moyennant quoy toutte satisfaction luy sera faite, et au cas que l'un ou l'autre y manque, et que la satisfaction ne soit faite au d. Raby, il sera mis dans le ban par la communauté des Juifs et y restera tant qu'il n'aura pas suby sa peine. Fait à Colmar le 28e juin 1702 signé Alexandre Juif de Colmar. Sambson Juif d'Oberenheim. Aaron Weil Juif de Ribeauvillé. Raphaël Juif de Berkheim. Isaac Juif de Ribeauvillé.

Traduit d'allemand en français par moi soubsigné secrétaire Interprette au Conseil souverain d'Alsace fait à Colmar le 17e x[bre] 1702, signé Muller avec paraphe.

VII[2].

Nous soubsignés confessons par et en vertu du present projet par nostre foy et serment judaïque que tous les points et clauses y mentionnés serons par nous signés et gardés pour fermes et stables, à peine de cent escus payables par celuy qui y contreviendra, un tiers à sa Majesté, le second tiers au judaïsme commun, la moitié du troisiesme tiers au Seigneur et l'autre a nostre Raby, et seront tous les points accomplis et gardés fermes et stables à peine de ladite somme de cent escus sans aucune fraude.

Premierement nous annullons la sentence et autres rendues par Moyse Jacob de Ribeauvillé et Samuel Werth de Biessen avec le compromis du 29e may 1702 qu'ils ont signé a cause de nous en vertu duquel compromis ils ont rendu la sentence, laquelle nous soubsignés annullons avec le compromis et les estimons non valables, comme s'ils n'avoient jamais été faits et rendus, parce que nous avons levé le différend et y avons renoncé au cas que nous ayons quelques difficultés par ensemble nous nous obligeons de tout vuider pardevant notre Raby dans l'espace de trois semaines que le Raby juge par sentence ou accommodement, nous serons obligés de nous y conformer, mais pour ce qui est de la sentence rendue par led. Moyse Jacob et Samuel Werth et du compromis nous les disons

1. Arch. dép. de Colmar, E. 1629.
2. *Ibid.*

non valables de toutes manieres, volontairement ayant levé toutes les difficultés sur ce sujet ainsy que moy soubsigné Schayllé ay d'abord remis en ce tems la la sentence desd. deux Juifs au Raby et je soubsigné Joseph m'oblige aussy de remettre incessament aud. Raby la sentence conforme à l'autre que je n'ay pas devers moy presentement le tout à cette fin que la sentence n'est plus valable en aucune maniere.

Et sur nos instances, prieres et requisitions faites au Raby de vouloir ordonner à Moyse Jacob à peine de punition de luy remettre led. compromis qu'il avoit en mains, puisqu'il n'estoit plus valable led. Raby a aussitost ordonné aud. Moyse Jacob à peine d'une grosse amende de luy remettre led. compromis, mais non seulement il ne luy a pas remis, mais encore l'a gardé en disant des paroles injurieuses.

Tous ce que cy dessus nous avons signé de nostre propre main avec une mure deliberation et voulons que la mesme foy y soit ajoutée que si tout avois esté fait en la meilleure forme et maniere, suivant les ceremonies judaiques ou que tout eut esté passé et confirmé par un notaire royal. Fait et passé le 5e juillet 1702 signé Schayllé Juif de Ribeauvillé Joseph Katz Juif de Biessenheim.

Traduit d'allemand en françois par moy soubsigné avocat et secrétaire interprette au Conseil souverain d'Alsace fait à Colmar le 17e xbre 1702 signé Muller avec paraphe.

VIII [1]

Sur ce que le nommé Barouch Weyl, Prevost estably de la communauté des Juifs d'icy, de la part de la tres gracieuse Seigneurie a remonstré à la Chancellerie de Son Altesse, que les nommés Scheyel, Juif demeurant icy, et un autre Juif estranger demeurant a Biesheim ont passé un compromis par ensemble par devant les nommés Moyse Jacob aussy Juif demeurant icy et Samuel Werth demeurant aud. Biesheim pour terminer le differend d'entre eux a cause de leur societé qu'ils avoient par ensemble jusques a present et ont confessé literallement qu'ils avoient stipulé une amende volontaire de la somme de cent ducats, applicable un tiers au profit du Roy, un tiers envers la seigneurie, et un autre tiers aux pauvres, de sorte que le contrevenant audit compromis sera tenu de payer la de amende. Mais que lesdites parties auroient repeté led. compromis sans doute pour raison de quelque fraude ou dol, le dit Barouch ayant rencontré ledit Moyse Jacob en chemin faisant de remettre au Raby led compromis susdit, il auroit esté obligé pour la conservation des Interets de la Seigrie de faire deffenses audit Moyse Jacob a peine de vingt escus d'amende, de se defaire dud. compromis, et ayant appris que ledit Raby sans avoir egard a lade deffense auroit ordonné le contraire audit Moyse Jacob sous peine de cent escus d'amende et du bannissement de la sinagogue, requeroit pour cet effet a ce qu'il plust à la Seigrie

1. Arch. dép. de Colmar, E. 1627.

d'intervenir et d'empecher ledit Raby de son injuste entreprise, surquoy ledit Moyse Jacob a esté appellé auquel a esté imposé de la part de la Seig^rie a peine de desobeissance, de consigner au Greffe du grand Baillage le susdit compromis, jusques a ce qu'il soit autrement ordonné, de mesme a ce qu'il ayt a se pourvoir pardevant le juge ordinaire, de premiere Instance pour raison dud. bannissement. Enfoy de quoy on luy a accordé le présent acte muny du sceau ordinaire de la chancellerie de S. A. S^me Monseig^r le Prince Palatin de Birkenfeld pour la comté et Seigneurie de Ribaupierre. Fait à Ribauvillé ce 5e Juillet 1702. Signé la Chancellerie et munye du sceau ordinaire en cire d'Espagne rouge.

IX[1]

Nous François Luc Bartmann grand bailly de la Comté et Seigneurie de Ribeaupierre et Hohenac certifions a tous qu'il appartiendra que le compromis dont est fait mention a l'acte de l'autre part a esté deposé entre nos mains jusques a ce qu'il sera autrement ordonné. Fait a Ribeauvillé le 8e Juillet 1702. Signé Bartmann.

X

Louis par la Grace de Dieu Roy de France et de Navarre au premier notre huissier ou sergent pour ce requis savoir faisons que comme ce jourdhuy veu par nostre conseil souverain d'Alsace la requete à luy presentée par Samuel Lévy Rabin de la communauté des Juifs de la haute et basse Alsace expositive qu'il nous auroit plu luy accorder des lettres patentes en forme de permission de faire les fonctions de Rabin dans nostre province d'Alsace et ce de mesme que le Rabin des Juifs de la ville de Metz ces mesmes lettres patentes auroient été addressées en nostre conseil pour y estre enregistrées et pour faire jouir le suppliant du contenu en icelles plainement et paisiblement, sans permettre qu'il soit troublé esd. fonctions, par qui que ce soit, elles ont esté mesme enregistrées suivant l'arrest du 11e febrier dernier, en consequence de quoy ils en auroient fait les fonctions suivant et au desir des lettres et arrest. Il est cependant arrivé que deux Juifs de la province ayant eu quelque différens pour raison de leur société, pour en sortir ils commirent des arbitres pour terminer ce différens et le nommé Moyse Jacob en dressa compromis en hébreux qui contenait que celui qui se dedirait de ce que les deux arbitres feraient serait tenu de payer cent ducats d'amande sçavoir la moitié à nostre profit et l'autre moitié seroit pour le seigneur et pour les pauvres, mais les arbitres n'ayant pu s'accorder ou ayant été longtemps à décider le différens, les deux Juifs devenant impatients de cette décision terminaient leur différens à l'amiable, au contentement de

1. Arch. dép. de Colmar, E. 1627.

l'un et de l'autre en sorte que voulans avoir leur compromis dud. Jacob Moyse, qui s'en estoit saisy, lequel le leur refusa, ce qui obligea ces deux particuliers, de s'addresser au suppliant affin d'obliger ce Moyse Jacob, de leur remettre ce mesme compromis, c'est ce qu'il luy auroit ordonné, mais bien loin de le faire, il s'addressa au nommé Borack Juif demeurant à Westhoffen qui se dit preposé des Juifs de la ville de Ribeauvillé, ou led. Moyse reside, lequel Borack luy fit defense sous peine d'une amende de 20 ecus, de remettre led. compromis, ny es mains des deux particuliers ny mesme entre celles du suppliant, ce qu'estant venu à sa connaissance il luy ordonna encore de rendre led. compromis sous peine de trente escus, et que le commandemen dud. Borack ne pouvait luy préjudicier puisqu'il n'avait aucun caractère que mesme par un arrest provissionele du 14e may de l'année 1700 il luy avait esté fait deffense de s'ériger en chef des Juifs, aux Juifs de ne connaistre d'autre que le suppliant, nonobstant ce par une desobéissance tout à fait punissable il refusa tout a fait d'obeir en sorte que le suppliant fut obligé de luy faire un troisième commandement ainsi que cela se pratique parmi les Juifs, de representer led. compromis sous peine du ban de la sinagogue après cette extremite on auroit crû qu'il satisfairait puisque ces sortes de commandemens chez leur nation est regardée comme une cause tout a fait spirituelle, et auquel il se faut conformer, si l'on veut estre de la sinagogue et enfans d'Israël et c'est une loix qui a esté establie parmis leur nation qui a toujours été observée les religieusement, de tout temps et particulierement en la ville de Metz mais cet oppiniastre au lieu de quelque respect pour son juge et son pasteur porta sa requête au bailly de Ribeauvillé, demanda a estre recen appellant du bannissement convertissant son appel en opposition et y faisant droit luy permettre de faire assigner le suppliant par devant luy, pour voir declarer le d. bannissement (quoyqu'il n'ait encore été réel) nul injurieux tortionaire et deraissonable, le condamner a mille livres de domages et interests, et en tous les depens sur cette requete, le Baillif auroit ordonné que l'on enviendra pardevant luy vendredi prochain ; ors comme le suppliant ne croit point estre obligé de répondre de sentences qu'il rend, particulièrement lorsqu'il le fait a la reqte d'un demandeur ou plaignant, et encore moins pardevant un juge subalterne, et qu'il n'y auroit que nostre d. conseil comme juge superieur, qui pourroit luy prescrire des loys, lorsqu'il feroit quelque chose contre ceux etablis par leur escrit, qu'il seroit le plus malheureux de tous les hommes, que des qu'on ne se trouverait content de son jugement il faudrait repondre et toute sa condition serait plus a charge que profitable, comme elle devrait estre, ainsi se trouvant troublé dans sa fonction de Raby tant par led. Borack qui affecte de donner des deffenses que parled. Moyse Jacob, et le baillif de Ribeauvillé qui decrete contre le suppliant que tout etant contraire à nos lettres patentes aux arrests de nostred. conseil, et encore à un jugement du sieur de la Grange, cy devant Intendant de cette province du 17e juin 1694, par lequel il est fait deffenses à tous les Juifs d'Alsace, et

generalement quelconque de se servir d'autre Rabin que de celui qui a esté estably à Brisac a la place duquel le suppliant a remply pour terminer les differens qui surviennent entre eux de mesme qu'il se pratique à Metz avec iniunction d'executer ce qui sera par luy ordonné, sur peine de desobeissance, trente livres d'amande et de tous depens, domages et interest, c'est pourquoy il est obligé de se pourvoir contre eux, et mesme par appel contre ledecret du baillif de Ribeauvillé du 10e du pt mois qui permet aud. Jacob Moyse de faire assigner le suppliant pardevant luy ainsy il presente la requte, requeroit veu nosd. lettres patentes l'arrest d'enregistrement d'icelles, l'arrest provissionnel obtenu par la communauté des Juifs contre Borach le 14e may 1700 l'exploit d'assignation et de signification fait aud. Borach le 22 du mesme mois et le jugement du sr de la Grange du 17e juin 1694 la requte portée au baillif de Ribeauvillé, Il plut à nostred. conseil recevoir le suppliant appelant de ladite permission d'assigner tenir led. appel pour bien relevé luy permettre de faire intimer sur icelluy led. Moyse Jacob, et tous les autres il appartiendra, surquel ordonner que les parties enviendront au premier jour et par provission ordonner aud. Moyse de remettre ce compromis en question es mains du suppliant, luy donner pareillement acte de ce qu'il prend pour troubles en sa fonction de rabin les deffenses faites par le nommé Borach aud. Moyse Jacob de remettre le compromis en question entre les mains du suppliant et entre celles des parties cy denommées permettre aud. suppliant de faire assigner led. Borach demt à Westhoffen, pour luy voir faire défenses de ne troubler le suppliant dans sa fonction de Rabin des Juifs d'Alsace ny de prendre aucune qualité de preposé des Juifs de Ribeauvillé et pour l'avoir fait estre condamné aux domages et Interests dud. supliant en telle amande qu'il plaira au nostred. conseil arbitre et parreillement aux depens et cependant par provision et sans préjudice dudroit des parties au principal, faire defenses tant aud. Jacob Moyse Juif de Ribauvillé qu'aud. Borach et au baillif de la d. Ville de Ribauvillé à tous autres il appartiendra de troubler led. suppliant dans ses fonctions de Rabin a peine de mille livres d'amandes de tous depens domages et interests lad requte signée Milhoud procureur, ouy le rapport de Mr Jean Claude Moulny conseiller tout veu consideré nostre d. conseil ayant aucunement esgard a la requête a receu et recoit le suppliant appelant du decret du 11e du present mois, a tenu et tient son appel pour relevé luy a permis et permet de faire intimer sur icelluy le nommé Moyse Jacob, et tous autres il appartiendra sur lequel les parties auront audiance au premier jour et par provision a ordonné et ordonne aud. Moyse de remettre es mains du suppliant ou en celles des parties y denommées le compromis dont est question luy a pareillement permis de faire assigner aud. conseil aux fins de lad. requête le nommé Borach pour se voir faire défenses de troubler a ladvenir le suppliant dans les fonctions de Rabin des Juifs d'Alsace et par provisions et sans préjudices du droit des parties au ppal a fait et fait deffenses aud. Moyse Jacob de Ribauvillé et tous autres de le troubler dans les fonctions de Rabin à

peine de mille livres d'amende et de tous depens domages et interests sy mandons de faire pour l'exécution du p^t arrest tous exploits et autres actes de justice requis et necessaires de ce faire donnons pouvoir, donné à Colmar en nostre conseil souverain d'Alsace le 12 juillet l'an de grace 1702 et de nostre regne le 60e par arrest et ordonnance du Conseil signé Huot collationné et scellé, collationé et trouvé conforme la présente coppie a son original en parchemin par nous soussigné notaire Royal en la province d'Alsace aud. Conseil souverain d'Alsace ce fait à l'instant rendu à Colmar le 22e octobre 1702. Signé Drouinau avec paraphe.

XI[1]

A la Requeste de Moyse Jacob Juif demeurant à Ribauvillé Intimé lequel pour la validité du present acte a esleu son domicile en celuy de Mre François Joseph Klein Procureur au Conseil Souverain d'Alsace, soit signifié bien et deuement fait a scavoir au nomme Samuel Levy Baby des Juifs de Ribauvillé que pour satisfaire a l'arrest provisionel obtenu aud. Conseil par led. Samuel Levy, Il luy declare que tant par ordre de Messieurs les officiers de la chancellerie de son Altesse Monseigneur le Prince Palatin de Birkenfeld que de celle de la justice du comté de Ribaupierre Il a esté deffendu aud. Requerant de se defaire dud. compromis dont est fait mention aud. arrest, lequel il a aussy reellement consigné, ainsy que led. Requerant est hors d'estat de pouvoir remettre led. compromis aud. Baby. C'est pourquoy il luy declare a ce qu'il ayt a se pourvoir contre M. Bartmann qui est saisy dudit compromis suivant son receu ci-joint, sinon et a faute de ce et que led. Samuel Levy procede ou passe outre a ce prejudice du present acte contre led Requerant, Il luy declare qu'il proteste contre luy de tous depens, domages et Interests ce qui luy sera signifié dont acte. Signé en Allemand Moyse Jacob Juif.

Signifié et les présentes delivrees pour coppie à Samuel Levy Baby des Juifs à Ribauvillé a domicile parlant a sa personne pour se conformer au contenu d'autre part Et a ce qu'il n'en ignore fait par moy sergent royal a Ribauvillé soubsigné le 24e juillet apres midy 1702. Signé Dieudonné.

XII[2]

Les president lieutenant gnal et conseillers au Baillage du siege presidial de Metz, certifions a tous il appartiendra que le Rabin de la synagogue de cette ville et endroit en sa ditte qualité de juge comme il fait journellement tous les differens et affaires qui surviennent entre un Juif

1. Arch. dép. de Colmar, E. 1.627.
2. *Ibid.*

contre un autre, des jugemens desquels il n'y a jamais paru d'appel en ce siège et sy aucun y avait esté, ou esté interiettè Il n'y seroit escouté ny recen d'autant que ces sortes de jugemens ne sont pas regardés comme émanés d'un juge ayant caractere mais comme faisant partie des fonctions qui sont attribuées aud. rabin, et que d'ailleurs on ne prend aucune connaissance de tout ce qu'il ordonne ou decide en cette qualité es affaires de Juifs à autre en foy de quoy le pt certificat a esté accordé à Samuel Levy Rabin d'Alsace pour luy servir et valoir ce que de raisons ; fait à Metz sous le scel royal dud. Bailliage et siege présidial par moy president lieutenant gal susd. le 11e aoust 1702. Signé Boutallon Julle a Metz le 11e aoust 1702 recen 5 sols signé le francais collationné et trouvé conforme à son original, signé et scellé comme dit est ce fait à l'instant rendu par moy soubsigné not. Royal resident à Colmar le 23 octobre 1702 Drouinau avec paraphe.

XIII[1]

Extrait des Registres des fonctions du Conseil souverain d'Alsace.

Deffendeur Samuel Levy Rabin des Juifs d'Alsace demt à Ribeauvillé appelant contre le nommé Moyse Jacob aussy Juif du même lieu Inthimé fait aud. greffe le 11e septembre 1702 collationné. Signé Salmon avec paraphe.

Moyse Jacob de Ribeauvillé donne pouvoir en vertu des pntes en la meilleure forme et maniere judaique que faire se peut à Alexandre Juif de Colmar de s'accorder en mon nom avec le Rabin, me soumettant à tous les frais, et de plus de quelle nature Ils puissent estre. Il luy donne ce pouvoir en présence de deux temoigns ainsi que la ceremonie Judaique le requiert, et qui vaudra autant que s'il estoit passé pardevant not. Royal : traduit d'allemand en français par moi soubsigné Interprette au conseil souv. d'Alsace à Colmar ce 9 décembre 1702. Signé Muller avec paraphe Nithard.

XIV[2]

A nos Seigneurs du Conseil Souverain d'Alsace.

Supplie humblement Christian prince palatin de Birkenfeld duc de Bavière comte de Veldens Sponheim et Ribaupierre, Seigneur de Honack, Brigadier des armées du Roy, colonel du Regiment d'Alsace, disant que le nommé Scheyel Juif demeurant a Ribauvillé estant en contestation avec un autre Juif au sujet de quelques differents, dont ils remirent la decision aux arbitres convenus entre eux par un compromis qu'ils passerent a cet effet et ils stipulerent une peine de cent ducats payable par le contrevenant scavoir un tiers au Roy, un autre au Seigneur de Ribauvillé

1. Arch. dép. de Colmar, E. 1.627.
2. *Ibid.*

et l'autre tiers au profit des pauvres Juifs, lequel demeura en depost entre les mains de Moyse Jacob aussy Juif qui l'avait redigé par escrit, ledit compromis estant venu a la cognaissance de Samuel Levy nouveau Raby et pretendant que lesdits Juifs n'avoient pu compromettre, qu'il estoit seul en droit de juger et terminer leur different, il ordonna d'authorité audit Moyse Jacob de le luy remettre. Comme par iceluy il y avoit, comme dit est, une peine stipulée en cas de contravention, dont le tiers debvoit appartenir au suppliant en la qualité de Seigneur que par consequent il y alloit de l'interest de ladite Seigneurie que ce compromis soit executé d'autant plus que pas une des parties ne s'en estoient deportés. Ledit Moyse Jacob en donna avis a Baruch Weïl preposé par le suppliant aux Juifs de la Comté de Ribaupierre, lequel ayant donné advis aux officiers de la chancellerie que ledit Samuel Levy vouloit obliger d'authorité led. Moyse Jacob a luy remettre ledit compromis a peine d'amende et du ban de la Sinagogue, laditte chancellerie qui cognut que ledit Samuel Levy vouloit anticiper sur les droits qui appartenoient a la Seigneurie sur les Juifs qui sont habituez dans icelle, ordonna par un decret du 6e juillet dernier audit Moyse Jacob de deposer au Greffe du Baillage ledit compromis a peine de desobeissance et qu'au regard de l'amende et du ban prononcé contre luy et debvoit se pourvoir pardevant ledit Bailly. Ce qu'ayant fait et ledit Bailly ayant ordonné par son decret que ledit Samuel Levy seroit entendu, il s'est porté pour appellant d'iceluy decret.

16 décembre 1702.

XV

Causes et moyens que met et baille par devant Nosseigneurs du Conseil souverain d'Alsace

Samuel Levy Rabin des Juifs de la Haute et Basse Alsace appellant deffendeur en oppon intimé incidemment et deffr en intervention,

Contre Moyse Jacob juif demt a Ribeauvillé inthimé opposant et appellant,

Et encore contre Monsieur le prince de Birkenfeld demandeur affins d'intervention.

Pour satisfaire a l'arrest du conseil en datte du 24e Xbre 1702 qui appointe les parties au conseil sur les appels, sur les demande et intervention en droit ci-joint.

Et obtenir de son equité qu'il luy plaise sans s'arrester à l'appel incident faisant droit sur l'appel principal dire qu'il a esté mal nullement et incompletement decreté assigné et en consequence decharger l'appellant de l'assignation avec depenses et en ce qui concerne l'intervention apres la declaration que led. Samuel Levy fait qu'il n'empeche pas que Mr le prince de Birkenfeld n'ayt un preposé de sa part aux juifs de Ribeauvillé pour les affaires de son Altesse purement et simplement qu'il en soit debouté avec depenses et faisant droit sur la demande que led. Moyse

Jacob soit tenu de remettre le compromis entre les mains de l'appelant ou des parties.

Pour a quoy parvenir il remontre humblement au Conseil qu'encore que depuis dix sept siecles entiers sa Nation dont les parties principales s'était vu la forme de son gouvernement changée du tout au fond et s'etoit vue dispersé ça et la, n'a pas laissé de vivre avec tout l'ordre et toute la regularité possible, et a l'exemple de ce qui fut antrefois sagement conseillé par jetro ils se sont toujours choisis des chefs dont ils ont suivi les decisions les loix qui leur ont servi de Regles sont les preceptes contenus dans la loix escritte et ceux de la loix orale recueillie par les docteurs. L'un et l'autre de ces livres establissent l'authorité de leurs supérieurs au 17e du dernier du pentateuque il estoit donné aux pontifes un pouvoir souverain sur les juifs en cas de contestation soit que ce fut en matiere civille soit que ce fut en matiere criminelle, inter sanguinem et sanguinem, causam et causam, lepram et lepram, sequerisque sententiam nec declinabis ad dexteram neque ad sinistram, a la verité ce gouvernement ayant degeneré de cette ancienne candeur israléitique on ne doit plus avoir les memes egards ny attribuer la meme authorité à ceux qui se trouvent dans les premieres places parmy eux ailleurs pour ce qui regarde la criminelle n'en peuvent ils (avoir) aucune connoissance, et suivant que le remarque Léon Modène, fameux rabin de Venise, il depend entierement des princes dont ils sont sujet mais de quelque maniere que la pureté de notre loix les fasse regarder au moins le particulier qui fait profession de judaisme doit-il en suivre les loix, il doit sy conformer et avoir de la veneration pour une personne que toute la synagogue respecte a ce engagé encore plus particulierement par les constitutions renfermées dans les compilations talmudistes ainsy que l'on apprend par le meme Leon de Modene et par Buxtorffe qui ont traité de leur ceremonie qui l'un et l'autre baille un empire absolu a ceux qui remplissent la place de Rabin et qu'ils tirent de l'un des six ordres du talmud babilonien.

Pour ceux qui ont eu cette qualité en italie en france et en allemagne ont eu l'aggrement de voir une subordination uniforme et une execution aveugle pour leur jugement, dans la ville de Metz ou il y a une nombreuse sinagague on n'a pas oui retentir de plainte formée contre la décision de leurs supérieurs, tous ceux qui se disent de la synagogue ont acquiescé a ce qu'il ordonnait, et cela non seulement est il establi sur un ancien usage obtenu par toute la terre mais encore particulierement dans la ville de Metz a l'iostar de laquelle ceux d'Alsace se gouvernent, avait des privileges qui leur en conferent le pouvoir, la premiere permission qui leur en fut donnée est du 5 septembre 1624, par laquelle Mr le duc de la Vallette paire et colonel gral de france gouverneur et lieutenant gnal pour le Roy dans les villes des trois eveschés leur octroya entre autre chose de pouvoir faire juger decider et terminer tous les differents qui pourroient naistre entre eux touchant leur religion et police particuliere en cas civile seulement ainsi et par qui ils auroient accoutumés de tout temps depuis

leur établissement dans lad. ville, il est vray que ce privilege n'estant donné que par un gouverneur qui a un pouvoir limité et momentané on ne pouvait l'estendre et s'en servir au delà de la sphere, mais en 1632, la communauté des juifs obtint du Roy Louis treize une confirmation de ce privilege et nommement de ceux accordés par le duc de la Vallette en datte du 5 sept. 1624 et 1657, elle en obtint encore nouvelle confirmation du Roy, ceux qui ont été Rabin dans cette synagogue ont exercé l'employ sans y estre troublé par aucun appel qui ait este intérjetté de ses jugements le certificat donné par le president lieutenant general et conseiller au bailliage du siege presidial de Metz justifie de cette verité.

Ceux de la province d'Alsace ont aussy obtenu la liberté de se faire des Rabins et de se regler a l'exemple de ce qui se pratique dans la ville de Metz. Aaron Worms qui a été le pr^er^ en a eu des patentes le 21e may 1681 en consequence desquelles il a exercé les fonctions sans trouble, mais s'estant retiré dans la ville de Metz les juifs furent pendant quelques années sans avoir un Rabin qui eut des patentes et eut un pouvoir suffisant jusqu'au 16e 9bre 1700 que leur communauté estant assemblée il y eut resultat entre eux par lequel entre autre chose apres avoir choisy le produisant pour leur Rabin ils luy attribuerent le meme pouvoir et juridiction qu'ont tous les autres Rabin tant en Allemagne qu'en Italie et en les enonçant interdirent a tous juifs la liberté de contredire a ses parolles ny a ses jugements a peine d'amande et de bannissement de la synagogue ce qui est plus amplement specifié par cet acte, sur le pied duquel il obtint des patentes le 20 janvier 1702 registrées au Conseil ce onzieme fevrier de la meme année depuis lequel temps il a rendu plusieurs jugements de juif à juif qui ont eu leur execution.

Il est cependant arrivé que les nommés Schailé juif de Ribeauvillé et Joseph aussy juif de Biessen ayant eu difficulté ensemble a l'occasion d'une société qu'ils avaient eu entre eux ils compromirent sur les personnes de Moyse Jacob et de Samuel Wert, et contracterent un dedit de cent ducat dont le bien devait revenir a son Altesse M^r^ le prince de Birkenfeld, les juges compromissaires furent longtemps sans examiner l'acte meme apres avoir differé ne donnerent aucun jugement mais seulement une declaration de leur sentiment et que quand les parties se pourvoiroient pardevant le Rabin elles se voient jugées de meme qu'ils le declaroient, le Conseil est supplié de prendre lecture de l'acte qui le justifiera qui date du 29e may 1702 signé dud. Samuel Wert et de Moyse Alsace qui est le meme Moyse jacob qui prend le nom de la province.

Cette maniere ne satisfaisant pas les parties et la comté des juifs n'ayant pas trouve chose suivant l'usage observee entre eux, elle ordonna que tant les juges compromissaires que les parties compromettantes feraient leurs excuses à leur Rabin a peine d'estre mis au ban de la synagogue qui est une espece d'excommunication entre eux et qui est la seule peine qu'ils aient pour engager a obeissance, en execution de laquelle ordonnance du 28e juin l'une et l'autre des parties et les juges se rangerent à leur devoir, firent ainsy qu'il se pratique entre eux des excuses publiques,

et payerent, Moyse Jacob entre autre, deux ducats (!) pour de la cire a la synagogue. Ensuitte de quoy les parties le 5 juillet ayant revoqué et annulé le compromis meme ce qui avait été edicté par les compromissaires que l'on ne peut appeler ni sentence ni transaction ils prierent le Rabin de faire remettre ce compromis qui estoit resté entre les mains de Moyse Jacob, iceluy etant devenu inutile au moyen de la revocation et de l'annulation de l'acte des juges, mais au lieu de la part du dit Moyse Jacob de deferer, il s'emporta et insulta de paroles d'outrages et de mépris l'appellant pour lequel neanmoins il devait en la qualité de Rabin superieur et directeur de la sinagogue avoir le respect que tous les autres ont.

Le Rabin aurait meprisé ces injures si elle ne s'etoit addressé qu'à luy meme, mais comme elle regardait aussy leur loix contre laquelle il avoit proferé des termes peu convenables a un homme qui en fait profession que d'ailleurs il estoit dans l'obligation en qualité de juge né de faire rendre aux parties qui s'en requeroient le compromis, il fit les trois monitions qui sont de coutume avant de le mettre au ban de la sinagogue, de tout quoy s'etant peu soucié il fut contraint de prononcer le ban et quoyque par rapport au mépris qu'il avait fait de la loix et a l'insulte faite a son Rabin il auroit pu le mettre au grand ban ou excommunication extraordinaire il ne le mit cependant qu'au petit ban.

Cela ne regarde que la discipline de juif a juif en fait civil, et correction de mœurs, devait avoir son execution sans aucune resistance, mais ce Moyse Jacob par une nouvelle maniere qu'il nous veut introduire, interjetta appel pardevant le juge de Ribeauvillé non pour de ce qu'il avait été ordonné, que le compromis seroit rendu, mais du ban qui avait été prononcé sur luy, et conclut a ce que l'on invertirait son appel en opp^on il fut declaré nul injurieux et tortionnaire et fit intimer son Rabin consequement lequel n'avoit fait que l'office de juge, comme cette procedure n'étoit pas dans l'ordre que led. Moyse Jacob ne pouvoit interjetter appel de ce qui avoit été prononcé surtout d'une peine qui estoit plutôt correction et de discipline et qui tenoit plus du spirituel s'il est permis de se servir de ce terme —, qu'en tout cas l'appel ne pouvoit en estre omis pardevant un juge subalterne, mais pardevant vostre (?) conseil souverain il presenta la Requette aux fins d'estre reçu appellant de la permission d'assigner, et assigna donc en consequence et a ce que par provision il fut ordonné aud. Moyse Jacob de remettre le compromis entre les mains des parties intéressées, et comme le nommé Borach Veil le troublait dans la fonction de Rabin par des prétendues deffenses par luy faites a Moyse Jacob d'obeir aud. Rabin il demanda acte de ce qu'il prenait lesd. deffenses pour trouble et conclut a ce qu'il fut assigné avec led. Moyse pour se voir faire deffenses de plus de troubler et pour l'avoir fait en les dommages et interest et en cette amende qu'il plairoit au conseil et aux depens, sur laquelle requette il y eut arrest conforme au concluant, et qui ordonne la remise du compromis, l'arrest est du 12e juillet 1702.

Jusqu'à la liquidation de cet arrest on n'avait pas encore parlé du

depot de ce compromis au greffe de la chancellerie, car dans la Requette qui fut presenté par Moyse Jacob le 10e juillet deux jours apres le pretendu depot il n'en est fait mention en aucune maniere ce que neantmoins l'on n'auroit pas manqué de faire puisque cela estoit a sa decharge, il ne laisse pas cependant de se trouver aujourd'hui un acte de depot dud. compromis datté du 8e juillet pour eluder l'effet de l'arrest obtenu par Requette le 12e. Le conseil fera attention sur la suspicion de cette datte puisque outre que comme on vient de dire cy dessus on n'en a pas parlé dans la requette introductive de l'instance, il est fait mention dans l'acte qui est au dessus de ce depot que l'on se pourvoira pour le bannissement par devant les juges ordinaires et que le compromis seroit deposé, or sans prendre droit (?) par ce que dit Me le prince de Birkinfeld au commencement de sa Requette d'intervention il est dit que le Rabin a mis au ban au prejudice des deffenses faites a Jacob par la chancellerie de remettre le compromis, et dans l'acte qui se trouve aujourd'huy du 5e juillet qui porte ces deffenses, il est dit que l'on se pourvoira pour raison du bannissement, de cette maniere ou l'on s'est trompé en dattant l'acte ou les deffenses n'estoient pas faites dans le temps du ban, car au moment que les pretendues deffenses de la seigneurie ont esté faites et que l'on datte du 5e juillet, on ne pouvoit ordonner que l'on se pourvoiroit pour un bannissement qui n'avoit point été fait.

Cet acte ne laisse pas d'estre un pretexte aud. Moyse Jacob pour presenter sa Requette aux fins d'estre recen appelant a l'arrest du 12e juillet sauf à Samuel Levy de se pourvoir contre le bailly qui est chargé du compromis, après laquelle encor en multipliant une procedure il presente de nouveau une Requette tendante a ce que par provision il fut relevé du ban de la sinagogue sans prejudice de droit des parties au principal, a laquelle le conseil ayant eu egard par son arrest du 22e 9bre ensuivant il le releva dud ban et au surplus ordonna que les parties en viendraient au premier jour, il n'estoit pas necessaire que le ministere du produisant intervint suivant les termes de l'arrest, car il n'ordonnoit pas que Moyse seroit relevé par le Rabin, il dit seulement que le conseil l'a relevé et releve du ban prononcé, cependant en deferant a cet arrest il ne laisse pas de faire les ceremonies ordinaires pour le mettre hors du ban.

C'en fut assé pour rendre led. Moyse Jacob plus altier et oubliant de nouveau son devoir il s'imagine que son Rabin n'avait plus aucun caractère, il s'échappa a parler avec irreverence contre la loix dequoy le produisant ayant esté averty par des juifs tous scandalize il fut obligé de le mettre de nouveau au ban de la sinagogue, ce qui occasiona une nouvelle Requette de la part dud. Moyse aux fins d'estre recen appellant en adherant a son premier appel de ce second banissement, et dans la suitte a la veille de la plaidoirie arrive l'intervention de Me le prince de Birkinfeld, du nom du quel l'on abuse dans le comté, sur toutes ces procedures les parties ont esté appointées, il y a appel principal, demande

principale, appel incident l'oppon a l'arrest du 12e juillet et l'intervention.

A l'égard de l'appel principal le produisant soutient sous la reverance du conseil que l'on ne peut appeller de ses jugements les raisons en sont déjà dédutes cy dessus, et pour les résumer il representa le droit qui appartient aux Rabins ainsi que ceux qui ont traité de leurs ceremonies les expose les privileges qui ont été accordés a ceux de la ville de Metz, a l'instar desquels ceux d'Alsace doivent se gouverner le resultat qui a été fait par toute la comté lequel en choisissant le produisant Rabi luy attribue le pouvoir de juger sans aucune contravention de la part des parties. Le décret donné par M. le Pelletier de la Houssaye en datte du 12e août 1701, par lequel il est ordonné que ce qui sera reglé de juif à juif par le Rabbin et preposé sera executé. L'usage observé dans la ville de Metz de ne point recevoir d'appel de sentence de Rabins led. usage justifié par un certificat de notoriété, toutes lesquelles raisons concourent a adjuger au produisant les fins qu'il a prises surtout dans le cas present, ou correction de mœurs est mêlée, car il faut faire attention que c'est tant pour avoir parlé contre la loix et insulté le Rabin que pour avoir refusé le compromis, on scieroit-il au conseil de descendre jusqu'à entrer dans le spirituel des juifs de juger si l'on a suivi les preceptes de la loi judaïque ou non, de blâmer ou d'approuver l'irreverence de ce qu'un particulier peut avoir usé pour son Rabin en un mot de decider des cas de conscience d'une loix que l'on ne fait que tolérer, le produisant espère sous la reverance du conseil qu'estant choisy par la comté autorisé par Sa Majesté, en possession tant par luy que par ses predecesseurs soit d'Alsace ou de Metz le conseil l'en laissera l'arbitre ne donnant pas lieu par sa conduitte et la maniere dont il en use avec la sinagogue de se plaindre de luy.

Son appel est d'autant mieux fondé que ce ne pouvait estre en tout cas que pardevant le conseil et non pas pardevant le juge subalterne, car si on admettait l'appel pardevant le juge de ressort, ce seroit attribuer au Rabin une juridiction qu'il n'a point, ce seroit regarder son jugement comme émané d'un juge qui auroit caractere et territoire ce qui n'est point, car il ne faudrait en tout cas le considerer que comme un arbitre, les appels duquels vont recte aux cours souverains omisso medio on le reconnoit même par l'appel incident interjette le 12e décembre du second bannissement et cela recte au conseil, sur quoy le conseil est supplié de faire cette reflexion que l'intimé principal ne peut concilier les conclusions, car sur l'appel principal il faut qu'il conclue à ce que l'appel soit mise au néant, et en ce cas il faudrait proceder pardevant le 1er juge et sur l'appel incident, qu'il a interjetté en adhérant il conclut à ce que les bannissements soient déclarés nuls injurieux et tortionnaires.

La demande ne fait point de difficulté, on ne s'en deffend qu'en disant que l'on n'a pas le compromis et qu'on l'a déposé entre les mains du bailly de Ribeauvillé, a cet égard d'abord que le conseil en aura ordonné sa restitution il sera facile de le faire rendre mais ce doit estre a la diligence de celuy qui l'a mal apropos deposé.

L'opp^on de Moyse a l'arrest n'est que de procedure et de pure formalité on n'empèche pas qu'il ne soit reçu appelant en refondant les depens.

Quant à l'appel incident il regarde le fond soit sur l'appel du t^er bannissement soit sur l'appel du second, sur l'un et sur l'autre on soutient avoir en raison de mettre Moyse au ban de la sinagogue que p^r le second bannissement c'est purement discipline et correction de mœurs, c'est en punition des termes irreverents qu'il a proferé contre la loix et le Rabin independamment et sans aucun rapport a la restitution du compromis, p^r le 1er ban c'est aussy p^r raison d'insulte principalement et conjointement pour le refus de remettre le compromis.

P^r ce qui est de l'intervention elle est mal fondée, l'on ne veut point toucher au droit que M^r le prince de Birkinfeld peut avoir. L'on n'empêche pas qu'il n'ait un preposé de sa part aux juifs si bon luy semble mais p^r veiller à ses affaires seulement ou son altesse a interets icy il ne s'en agit pas car quoyque le compromis porte le tout des cent ducat du dedit au profit de son altesse, cependant il ne convient pas à M^r le prince de s'interesser a l'execution d'un compromis revoqué par les parties qui l'avaient passé. Les choses prennent leur exécution de la volonté des parties, c'estoient les parties qui l'avoient stipulé entre elles, ce sont encor elles meme qui changent de volonté, il serait odieux que l'on les astreignit a ce qu'ils ont voulu estre anéanti et qui n'avait pris commencement que par leur propre mouvement.

P^r ces raisons et celles a suppleer de droit il espere obtenir a sa fin aux conclusions qui tendent a ce qu^l plaise au con^l sans s'arreter a l'appel incidant faisant droit a l'appel pp^tl dire q^l a esté mal nullement et incompetamment decreté assigné et en consequence decharger l'app^t de l'assignation avec depens, et en ce qui concerne l'intervention apres la declaration que ledit Samuel Levy rabin fait q^l n'empeche pas que M^r le prince de Birgenfeld n'ait un preposé de sa part aux Juifs de Ribeauvillé p^r les affaires de son Altesse purement et simplement q^l en soit debouté avec depens, et faisant droit sur la demande que led. Moise Jacob soit cond^nc de remettre le compromis entre les mains de l'app^t ou des parties interessées le tout apres q^l aura plu au cons^l recevoir led. Moise Jacob opposant a l'execution de l'arrest du... en refondant les despens. Signé Mathieu.

A la requeste de Samuel Levy Rabin des Juifs de la province d'Alsace app^t et deff^r en Intervention soient sommés et interpellés Me Klein p^r de Moise Jacob Juif dud. Ribauvillé Intimé Me Canolle p^r de M^r le prince de Birkenfeld demand^r en Intervention de fournir de reponses aux causes et moyens d'appel du requerant Et de la part de M^r le prince d'escrire et produire en execution de l'appointement intervenu entre les parties le 24e décembre dernier le tout dans le temps de l'ord^ce a peine d'estre forcés a ce qu^l n'en ignore dont acte.

Inventaire de prod^on que met et baille pardevant vous Nosseigneurs du Conseil souverain d'Alsace Samuel Levy, Rabin des Juifs de la haute

Alsace app^t deffendeur en opp^on inttimé incidemment et deff. en intervention.

Contre Moyse Jacob, Juif dud. Ribauvillé, intimé opposant et appelant.

Et encore contre M^r le prince de Birkenfeld def^r afin d'intervention pour de la part du Rabin, satisfaire à l'appointement rendu entre les p^ties de 24e x^bre de l'année d^re 1702, par lequel elles ont été appointées au Cous^l et sur les dem^des et interventions en droit ci joint.

Et obtenir a ce qu'il plaise au conseil sans s'arreter à l'appel incidant faisant droit sur l'appel pal dire qu^l a esté mal nullement et incompetamment decreté assigné et en consequence de charger l'appelant de l'assig^on aux despens. Et en ce qui concerne l'intervention apres la declaration que led. Samuel Levy Rabin fait qu'il n'empesche pas que M^r le prince de Birkenfeld n'ait un prèposé de sa part aux Juifs de Ribeauvillé pour les affaires de son Altesse purement et simplem^t, qu^l en soit debouté avec depens et faisant droit sur la demande que led. Moïse Jacob soit condamné a remettre le compromis entre les mains de l'appelant ou des p^ties interessées et condamner led Moyse Jacob aux depens.

Pour y parvenir l'app^t produit premierement une coppie collationné des privileges que Bernard duc de la Vallette, etc., du 5e 7bre 1624, cotté. A.

Item la confirmation desd. privileges en copie — du 24e janvier 1632. B.

Certificat des présidents lieutenant g^al, etc. C.

Copie coll. des l. pat. que S. M. a accordé à Aron Womser, 21 mai 1681. D.

Translat. du resultat du 16 9bre 1700 entre les Juifs de la province. E.

Lettres patentes de S. L., 20 janvier 1702. F.

Sentence arbitrale rendue par Samuel Wert et Moïse Jacob sur le different de Scheilé Joseph du 29 may 1702. G.

Sentence rendue par tous les preposés de la sinagogue le 28e Juin de la mesme année par laq^le il a esté dit que lesd. deux arbitres aussy bien que les deux parties feraient leurs excuses au Rabin pour avoir jugé contre sa fonction moyennant quoy toute satisfaction luy sera faite et au cas que l'un ou l'autre y manque et que la satisfaction ne soit faite aud. Raby, il sera mis dans le ban par la comm^te des Juifs et y restera tant qu'il n'aura pas suby sa peine. H.

La révocation faite par Scheilé de Ribeauvillé et Joseph, Juif de Biesheim, le 5e Juillet de lad^e année, tant de la sentence rendûe par lesd. deux arbitres que du compromis qui l'avait precédé. J.

Copie de la req^te présentée par l'intimé au Bailly de Ribeauvillé, le dix^e Juillet aux fins d'estre reçu appellant du ban prononcé contre luy, la permission du Bailly au bas d'icelle de f^re assigner le produisant par devant luy et de quoy il y a appel au conseil. K.

L'arrest du 12e Juillet qui reçoit S. L. app^l de la permission du bailly de l'assigner pardevant luy et ordonne que par sa provision le compromis en question sera remis. L.

Les assignations et significations dud. arrest des 18e et 19e du meme mois. M.

Le pretendu acte de depose dud. compromis au greffe de Rib. Il est datté du 5e dudit mois de Juillet quoyqu'il soit constant que Moïse Jacob ne la deposé qu'après avoir été mis au ban et meme apres que le Rabin s'estoit pourvu en conseil; et led. Moyse Jacob nosserait affirmer le contraire. N.

La req^te présentée par Moyse Jacob le 28e aoust aux fins d'estre reçu opposant a l'arrest obtenu par le produisant. O.

Coppie de celle p^te par Me le prince de Birkenfeld, le 16e déc. aux fins d'être reçu partie intervenante et a ce qu'il luy soit donné acte de ce qu'il prend fait et cause pour Borach Weil. P.

Copie de l'arrest obtenu par Moïse Jacob, le 22e 7bre qui le releve du bannissement. Q.

Copie d'une autre ffeq^te p^tée par M. J., le 12 x^bre aux fins d'estre reçu app^t d'un second bannissement. R.

Ordonnance de M. de la Houssaye, 12e aoust 1700. S.

L'acte de presentation du 12e 7bre. T.

Un pouvoir donné à Alexandre par l'intimé. U.

Appointement intervenu entre les parties, le 24 x^bre. X.

Causes et moyen d'appel du produisant sig^é le Janvier 1703. Y.

Une sommation faite à l'intimé de fournir des reponses à l'intervenant. Z.

Le présent inventaire. AA.

(*A suivre*).

NOTES ET MÉLANGES

UNE HOMÉLIE ÉNIGMATIQUE DE RABA

La Guemara *Zebahim*, 54 *b*, contient une curieuse *derascha* de l'Amora Raba, un des rares docteurs babyloniens qui se soient adonnés à l'Aggada. Cette homélie a pour point de départ les versets I Samuel, XIX, 18-19 condensés, dans une citation faite apparemment de mémoire, en ces mots ויילך דוד ושמואל בניות ברמה[1]. « David et Samuel se rendirent à Naïot, à Rama. » — « Que vient faire Naïot à côté de Rama ? demande notre docteur. Réponse : Ils se trouvaient à Rama et s'y entretenaient de la « merveille du monde », בנויר של עולם (jeu de mot sur le nom de cette mystérieuse localité de בניות). La merveille du monde, c'est à savoir le Temple futur. Ils (David et Samuel) disaient : le verset (Deutér., XVII, 8) contient les mots : וקמת ועלית « tu te lèveras et tu *monteras* (chaque fois qu'il y aura un cas difficile à résoudre) vers le lieu que le Seigneur, ton Dieu, aura choisi. » De ce texte résulte que le Temple devait marquer le point culminant du pays d'Israël (de même que le pays d'Israël devait être situé plus haut que les autres pays). Mais ils n'en connaissaient point l'emplacement exact. Pour se renseigner, ils se font apporter le livre de Josué (lequel présente, à la fin, une description topographique des lots attribués par la voie du sort aux neuf tribus et demie d'Israël). Et ils font la remarque suivante : בכולהו כתיב וירד ועלה הגבול והאר הגבול בשבט בנימין ועלה כתיב וירד לא כתיב, « pour toutes (les tribus d'Israël) il est dit : La frontière descend, monte, s'infléchit ; pour la tribu de Benjamin, il est dit que la frontière monte, mais il n'est pas dit qu'elle descend. »

Si l'on veut trouver un sens à cette remarque, qui paraît inco-

1. Le texte massorétique exact est : v. 18 *b* ויכך הוא ושמואל וישבו בנויות v. 19 *b* הנה דוד בנויות ברמה.

hérente et même en contradiction avec le texte biblique, force est d'adopter l'interprétation de Raschi, d'ailleurs confuse, mais heureusement simplifiée et éclaircie par Samuel Edels (Marscha), interprétation qui supplée beaucoup à l'extrême laconisme du texte : « Pour toutes les tribus, etc. » signifierait : pour la frontière de Juda commune à l'ensemble des tribus, l'Écriture emploie tantôt le verbe *monter*, tantôt le verbe *descendre*. « Pour la tribu de Benjamin, etc. » doit s'entendre ainsi : pour cette partie de la frontière de Juda qui est limitrophe de Benjamin, on ne trouve employé que le verbe *monter* (Josué, xv, 7-9, énumérant les localités de l'est à l'ouest [1]).

L'homélie se poursuit ainsi : « David et Samuel concluent : c'est là qu'il faut chercher l'emplacement du Temple (entendez : dans la partie du texte saint qui fait suite au dernier emploi du verbe « monter »). Ils avaient songé d'abord à Èn-Étam, qui est élevé, סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי. Mais ils dirent : descendons un peu, car il est écrit (à propos de Benjamin, Deut., xxxiii, 12) : « Il réside entre ses épaules (donc plus bas que la tête). » Autre explication : ils savaient de tradition que le Sanhédrin devait se trouver dans le lot de Juda, et la Schekhina (la majesté divine) dans celui de Benjamin. Dès lors, si l'on avait situé le Temple aussi haut, il y aurait eu une trop grande distance entre les deux. Il vaut donc mieux descendre un peu. » Suivent quelques lignes auxquelles nous viendrons tout à l'heure.

Tout ce passage est malaisé à comprendre. Le texte est visiblement altéré. Mais le sens est bien, quelques corrections qu'on y propose (voir à ce sujet Marscha), que l'emplacement du Temple est sur la limite Juda-Benjamin et vers le point le plus élevé de cette limite. Seulement, que vient faire là Èn-Étam ? On cherche en vain ce nom dans Josué. Voici ce que dit le texte à l'endroit visé (xv, 8-9 ; cf. xviii, 15-16) : « 8. La frontière s'élève par la vallée de Ben-Hinnôm vers l'épaule du Jébusite au midi, c'est-à-dire Jérusalem ; puis la frontière s'élève au sommet du mont qui est en face de Gê-Hinnôm, à l'ouest, à l'extrémité de la vallée des Refaïm, au nord. 9. Ensuite la frontière s'infléchit du sommet du mont vers la fontaine des eaux de Neftoah et arrive aux villes de la montagne d'Éphron, etc. . » Raschi, constatant que la première localité mentionnée après que la frontière cesse de monter est justement une source, a pris le parti de poser simplement l'égalité

1. Dans la description correspondante de la frontière sud de Benjamin (Josué, xviii, 13-16), on ne trouve, en revanche, que וירד, la liste des localités allant inversement de l'ouest à l'est.

Èn-Etam = Mê Neftoah. Tous les commentateurs rabbiniques ont suivi Raschi dans cette identification, qui n'a pour elle que la situation de Mê Neftoah dans la notice biblique, mais qui, en revanche, a contre elle, non seulement la situation réelle de cette localité, mais aussi et surtout la situation parfaitement connue d'Èn-Etam dans le territoire de Juda. En effet, Mê Neftoah, c'est, selon toutes les vraisemblances, la Lifta actuelle, dont le nom reproduit à peu près l'ancienne forme, à une lieue au nord-ouest de Jérusalem. Les eaux de cette fontaine y parvenaient, mais dans des cruches à dos de mulet; aucun aqueduc ne pouvait les y amener, car Lifta est sensiblement au-dessous du niveau de Jérusalem; cette localité n'a donc pu donner naissance à la curieuse tradition dont Raba s'est fait l'écho. Au contraire, Èn-Etam était célèbre. Cette source, l'Aïn-Atan d'aujourd'hui, se trouve dans une région dont l'altitude est supérieure à celle de Jérusalem, sans être d'ailleurs le point culminant du pays d'Israël. Il y avait autrefois non seulement une source, mais une ville d'Etam (aujourd'hui disparue). Etam est mentionnée plusieurs fois dans la Bible, quoiqu'il ne s'agisse pas partout de la même localité. Mais, en tout cas, c'est notre Etam qui figure dans II Chron., XI, 6, entre Bethléem et Técoa, villes « bâties », c'est-à-dire reconstruites ou fortifiées, par Roboam. La même série de villes se retrouve, chose curieuse, dans le grec de Josué (XV, 59) et manque dans l'hébreu. La mention d'Etam près de Bethléem et Técoa la situe suffisamment. Selon Robinson [1], dont l'opinion a été suivie par presque tous les auteurs, Etam devait se trouver dans le voisinage du village actuel d'Ourtas. Quant à la source d'Etam (Aïn Atan), c'est une des sources qui alimentaient les fameuses piscines dites de Salomon [2] et qui, conduites par d'énormes aqueducs jusqu'au Temple, servaient aux besoins du culte. L'un de ces aqueducs, l'aqueduc de bas niveau, qui date vraisemblablement de l'époque d'Hérode, recevait précisément les eaux d'Aïn Atan un peu au-dessous des piscines, et pénétrait après force méandres (d'une longueur totale de plus de 40 kilomètres), au sud de Jérusalem, passait au-dessus du Tyropéon, pénétrait par le flanc ouest du Temple et aboutissait sans doute aux piscines proches des appartements du grand-prêtre. La renommée d'Etam, de ses sources, qui faisaient de ce site un endroit fertile et riant, encore actuellement garni de beaux vergers, est attestée par Flavius Josèphe (*Ant.*, VIII, § 186).

1. *Bibl. researches*, I, p. 348.

2. Voir sur ces piscines, les sources de la région et les aqueducs, G. A. Smith, *Jerusalem*, Londres, 1907, t. I, 124 et suiv.

Il évalue la distance d'Étam à Jérusalem à deux schœnes, c'est-à-dire soixante stades, soit dix à onze kilomètres. Cela concorde bien avec les évaluations actuelles.

Mais, si l'Èn-Étam du Talmud est le site bien connu au sud de Jérusalem, — et il ne saurait y avoir de doute à cet égard, — comment Raschi a-t-il pu songer à Mê Neftoah? Mais surtout comment Raba a-t-il pu mettre en rapport Èn-Étam avec la notice du livre de Josué, puisque Étam est en plein territoire de Juda et à une telle distance de la frontière Juda-Benjamin? Sans doute, la version grecque de Josué mentionne Étam et comble ainsi une lacune du texte hébreu, tel du moins qu'il est parvenu jusqu'à nous. Mais, à supposer que Raba ait connu un texte plus complet, Étam, se trouvant dans la liste des localités de Juda, ne pouvait être prise en considération, puisque, encore une fois, cette exégèse midraschique ne fait jouer que les versets qui parlent de la frontière ascendante Juda-Benjamin et que, au surplus, selon Raba, David et Samuel savaient par tradition que la Schekhina devait se trouver spécialement sur le territoire de Benjamin.

En ce qui concerne Raschi, la réponse est facile. Il apparaît bien qu'il a méconnu l'identité de l'Èn-Étam talmudique avec l'Étam du livre des Chroniques; quant aux renseignements de Josèphe, il les ignorait. Enfin, ce qui a pu l'induire à l'identification qu'il propose, c'est un autre passage du Talmud où il est question d'Èn-Étam et qui va nous fournir peut-être une explication de l'erreur de Raba. Car Raba, selon toute probabilité, ne connaissait que par ouï-dire les eaux d'Étam, l'aqueduc, et n'avait que des données imprécises sur la situation exacte de cette source. Il a pu, comme on va voir, s'imaginer qu'il s'agissait d'une source jaillissant du roc de la montagne prochaine et en ignorer l'origine réelle. Dans *Yoma*, 31*a*, il est question des bains imposés au grand-prêtre le jour de Kippour. Une baraïta dit que le grand-prêtre se baignait cinq fois et se sanctifiait dix fois. Tout se passait dans le Bet Haparva, à l'exception du premier bain, qui avait lieu dans un endroit profane, une piscine située au-dessus de la Porte des Eaux. Abaï (l'émule de Raba) en concluait qu'Èn-Étam était de vingt-trois coudées au-dessus du sol de l'Azara. A l'appui de cette assertion, il cite une autre baraïta qui indique que toutes les Portes avaient vingt coudées de haut, sauf le portique, qui en avait quarante. Les vingt coudées de la Porte des Eaux, avec les trois coudées de haut indispensables de la piscine où le grand-prêtre prenait son bain, donnent ensemble les vingt-trois coudées de surélévation par rapport au sol du Temple qu'une tradition

attribue à la fontaine d'Etam. Il est visible que les docteurs babyloniens, en parlant de cette fontaine, se la figuraient à proximité du Temple et jaillissant d'un sommet voisin. C'est pourquoi j'estime que Raba a songé, non pas à la fontaine de Neftoah, — car pourquoi ne pas la nommer, ou pourquoi ne pas indiquer qu'elle ne faisait qu'un avec Èn-Etam? — mais bien à cette montagne anonyme du verset biblique, Josué, xv, 8 : « Le mont qui est en face de Gê-Hinnôm, à l'ouest », c'est-à-dire la colline sud-ouest, en effet plus haute que la colline du Temple (les géographes donnent à celle-ci 744 m., à l'autre 777 m. environ) et que contourne l'aqueduc, qui amène aujourd'hui encore les eaux d'Aïn Atan aux piscines du Haram-ech-Chérif. Il est vraisemblable que l'aboutissement ancien de l'aqueduc était cette Porte des Eaux, voisine des appartements des prêtres, dont le Talmud a conservé un souvenir, d'ailleurs assez vague.

La fin de la derascha contient encore des choses assez singulières. Raba, après avoir ainsi établi les raisons pour lesquelles David s'est décidé à choisir un lieu moins haut pour le Temple, ajoute : « Et voilà pourquoi Doëg a été jaloux de David, ainsi qu'il est dit (Ps., lxix, 10) : car la jalousie (à propos) de ton Temple m'a dévoré », et il est dit encore (Ps., cxxxii, 1 suiv.) : « Souviens-toi, Seigneur, de tout ce que David a souffert, lui qui avait juré... Je ne donnerai pas de sommeil à mes yeux, ni d'assoupissement à mes paupières, avant d'avoir trouvé un endroit pour le Seigneur, etc... Voici, nous l'avons ouï-dire en Éphrata, nous l'avons trouvé dans les champs de la forêt. » « En Éphrata » commente l'aggadiste, c'est-à-dire dans Josué, qui est issu d'Éphraïm ; « nous l'avons trouvé dans les champs de la forêt », c'est-à-dire nous avons trouvé l'emplacement du Temple sur le territoire de Benjamin dont il est dit (Gen., xlix, 27) : « Benjamin est un loup ravisseur. »

Si Raba nous explique ici les allusions très lointaines qu'il s'ingénie à découvrir dans les textes relativement à Josué et à Benjamin, il ne nous explique pas le motif de la jalousie de Doeg. Que les plaintes de David vissent Doeg, soit! Mais de quoi Doeg est-il jaloux? Raschi est muet là-dessus. Samuel Édels, s'appuyant sur Ps., lxix, 9, que la Guemara ne cite pas, mais qu'elle aurait cependant en vue, suggère que Doeg, dans son loyalisme pour Saül, voyait dans le dessein de David de bâtir en Benjamin quelque chose d'injurieux; un fils de Moabite, comme lui, était mal qualifié pour l'entreprendre. C'est possible et ingénieux, mais peu indiqué dans le texte. Hasardons une hypothèse : n'y aurait-il pas là l'écho d'une tradition populaire, selon laquelle le Temple aurait dû être

construit à Etam, le vrai Etam en Juda, par conséquent dans le voisinage de l'Idumée, et la renonciation à ce premier dessein et le choix d'une localité sur la frontière nord auraient excité l'animosité d'Edom, incarné dans le personnage de Doeg. Cette manière de voir, il est vrai, ne se concilierait pas bien avec l'interprétation qu'on a donnée plus haut du corps de la derascha. Mais nous avons surtout voulu poser quelques points d'interrogation à propos de cette curieuse homélie et montrer que l'identification proposée par Raschi n'est pas admissible.

JULIEN WEILL.

MANUSCRITS HÉBREUX DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE[1]

N° 1409. ס' שבח נעורים, Œuvre d'Efraïm Laniado, comprenant : 1° des homélies (דרוש) sur le Pentateuque ; 2° des consultations rabbiniques ; 3° des commentaires sur les opinions de Maïmonide exprimées dans son *Yad Hazaka* ; 4° des explications sur les quatre *Tourim*. Manuscrit autographe. Écriture rabbinique syrienne, XVIIe siècle. Titre refait. 132 ff. à 2 col. Papier fort.

N° 1410. Recueil de sept traités de Cabbale, savoir : 1° sur le service liturgique du grand prêtre, par Moïse Cordovero, copié le 29 juillet 1587 par son fils Guedalia ; 2° une pièce de vers en l'honneur de Moïse Cordovero, composée par Samuel Archevolte ; 3° un traité de Cabbale par Neftali Bachrach ; 4° un commentaire cabbalistique sur la Genèse et sur l'Exode, par Moïse ibn Nahman ; 5° un commentaire sur les Cantiques du Sabbat, par Isaac Louria (ארי) ; 6° série de mystères, sur Nombres, XXI, 27, sur la lecture liturgique de la Tora, sur Exode, XV, 25, sur les « *Tefillin* de l'Éternel », sur la formation de l'homme ; 7° commentaire par Hayyim Vital sur l'étude de la loi sacrée. — Écriture rabbinique orientale ; une intercalation (p. 5) et les trois derniers feuillets en écriture allemande moderne. 223 ff. in 4°. Papier.

1. Voir *Revue*, LXIV, 163-6 et 280-1.

N° 1411. Papiers de l'hébraïsant René Adolphe, secrétaire du duc d'Orléans (fils du Régent) et du P. Houbigant. — F. 1 à 3 : Lettre au Duc sur le sens du mot ראש « chef ». — F. 4-6 : Discussion de l'opinion émise sur le Nouveau Testament par Kimhi, à propos de Jérémie, XXXI, 31-32. — F. 7-8 : Note sur la chronologie rabbinique, l'ère des Contrats et l'ère de la Création du monde. — F. 9-15 : Dissertation sur une Bible manuscrite, « qui est dans la bibliothèque de Mgr le duc d'Orléans ». Elle est aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, fonds hébreu n° 20. L'auteur de cette Dissertation avait supposé, à tort, que la date de cette Bible, indiquée par le chiffre תתרכא 1(5)061 = 1301, était calculée d'après l'ère des Contrats (989 de l'ère vulgaire). Cette dissertation a paru dans les *Mémoires de Trévoux*, 1743, p. 1145-1170. — F. 16-21 : « Proposition », tendant à démontrer qu'Éliézer, l'intendant d'Abraham, était un prince de la deuxième dynastie des rois d'Égypte, que le patriarche emmena avec lui lorsqu'il quitta l'Égypte pour retourner dans son pays natal. — Fol. 22-23 : Remarques sur l'explication du Psaume XLV. — Fol. 24-32 : Polémique judéo-chrétienne, sous forme de dialogue, tendant à réfuter les arguments rabbiniques. — Fol. 33 à 36 : Description de bibles hébr. anciennes, mss. de l'ancien fonds, par le P. Houbigant. — 36 ff. petit fol.

N° 1412. החנה ou כליחה, « prière d'indulgence », en prose rimée et dont les strophes se suivent par ordre alphabétique. Ce feuillet, rapporté de l'Asie centrale par M. Pelliot, remonte probablement au VIIIe ou au IXe siècle de l'ère vulgaire ; voir *Journal Asiatique*, 1913 (t. II, p. 139-175). Petit fol., défectueux du haut et du bas. Papier.

N° 1413 A : Morceaux détachés de la Bible et de commentaires bibliques, ainsi que du Rituel journalier, ou des grandes fêtes. La plupart proviennent, à la suite d'échanges, des « Archives du Royaume » et remontent au règne de Philippe le Bel et à l'exil des Juifs de France sous ce monarque.

1° Texte de l'Exode, XII, 23 à XXII, 1. Après chaque fin de verset, deux points, et à la fin de chaque péricope hebdomadaire trois fois la lettre פ. Cahier de 8 ff. in-4°. Écriture carrée. Parchemin.

2° Lévitique, XXV, 44, à XXVI, 35. Grand texte hébreu carré, à 2 colonnes, sans intervalle entre les versets, écrit d'un seul côté. Il provient donc d'un rouleau du Pentateuque. Fol. Parchemin rogné à droite.

3° Deutéronome, XXVIII, 41 à 53. 1 f. in-4°, d'aspect semblable au précédent et de même destination. Parchemin.

4° Josué, I, 1 à 13 ; texte vocalisé, écrit d'un seul côté d'un

feuillet in-4° à 2 col. En tête, l'abréviation עמי עשו (Ps., CXXI, 2). Parchemin.

5° Premier et dernier feuillet d'un cahier qui avait contenu les cinq Meguillot ; texte vocalisé. Le premier feuillet contient une partie du Cantique des Cantiques (IV, 3, à VII, 5), et le dernier feuillet une partie des Lamentations (II, 3-III, 29). Parchemin.

6° Ezra, I, 1, à III, 1 ; texte vocalisé. 4 ff. in-4°. Papier.

7° Décalogue (premiers mots de chaque commandement), disposé en deux colonnes pour figurer les Tables de la Loi, devant servir de frontispice à une arche sainte. En guise d'arceaux géminés, le verset de Malachie (III, 22). 1 f. in fol., très gros caractères tracés à l'encre de Chine. Parchemin.

8° Version arabe de la Genèse, chap. I (entier), par Saadia, 2 ff. in-4°. Écriture orientale. — Puis : Genèse, XXIV, 11-19 ; chaque verset, en hébreu vocalisé, est suivi de la version arabe, en 1 f. in-4°. Papier. Ce dernier, d'une écriture plus moderne, est détaché d'un fort cahier, paginé כ"ג.

9° Commentaire de Raschi, depuis Jérémie, XXXII, 5, jusqu'à Ézéchiel, VIII, 14 ; lacune au milieu. Le mot ולמד (Jér., XXXII, 33) est traduit par le mot roman אפרינגנ, mal orthographié et vocalisé comme dans le ms. défectueux d'Oxford (Can. Orient., n° 62), tandis que l'orthographe correcte de ce mot, qui se trouve dans le ms. d'Oxford, f. Oppenheim 34, a permis à Darmesteter de le transcrire exactement : *Aprénant*[1]. De même plus loin (sur Jér., XLIX, 29), le terme hébreu מגור est expliqué par le mot vieux français איינשא[2], que Darmesteter a lu *aynse*. Écriture du XIIIe siècle ; notes marginales. 2 ff. à 2 col., dont la dernière a été rognée sur toute la hauteur. Parchemin.

10° Rituel journalier, prières du matin. Morceau comprenant un paragraphe de la Mischna, I (*Péa*, I, 1), suivi du passage des Nombres, XXVIII, 1-8, jusqu'au chapitre mischnique איזהו מקומן, et aux treize règles d'interprétation de R. Ismaël. 2 ff. in-4°. Parchemin.

11° Fragment des פסוקי דזמרא, office du matin, Psaumes CXLV et CXLVI, précédés de trois versets : Ps. LXXXIII, 38 ; LI, 17, et XXXV, 28. — La forme du ל et du ש est singulière. — 1 f. in-4°. Papier.

12° Fragment du même office. Ps. alphabétique XXXIV et Ps. XC. 1 f. petit in-4°, écorné. Papier.

1. *Gloses françaises de Raschi dans la Bible*, p. 87.

2. Les éditions ont ici un mot אבאשמנט, par suite d'une lecture corrompue, dépourvue de sens.

13° Fin de l'office du samedi matin, *Moussaf*, en écriture rabbinique. 1 f. in-24. Papier.

14° Final d'un rituel journalier : formule cabbalistique de R. Juda Hassid, précédée et suivie de parties du traité *Pirké Abot*, ch. II. 1 f. in-24. Papier. Petite écriture carrée.

15° Autre final, intitulé סדר המערכה, comprenant une portion de chacune des trois parties de la Bible, savoir : Genèse, I, 1-6 ; Isaïe, LXVI, 1-5 ; Ps. XXIV entier. 1 f. in-16, écrit d'un côté. Parchemin.

16° Poésies synagogales pour l'office du matin de *Kippour* : premier et dernier feuillets d'un cahier comprenant les textes de la série de *Pioutim* qui a pour rubrique le verset מי לא יראך ; on y trouve la fin du morceau, dont les strophes commencent par le mot בחכמי, le onzième mot de ce verset. Puis on lit un morceau dont chaque strophe débute par le douzième mot, הגוים, lequel manque dans les éditions הגוים שני חסר כאן, remarque W. Heidenheim, à ce propos). Puis vient un morceau également inédit d'un texte du même genre, qui a pour épigraphe וכבן שפוך המתך ; il débute par les mots תתנם להרפה ולקללה.

17° Série de cinq Selihot inédites d'Eléazar de Worms, portant les nos 174-178, nous ne savons de quelle solennité[1], séparés par le refrain habituel אל מלך יושב. Textes vocalisés, en grande et belle écriture carrée. 2 ff. in-fol. Parchemin.

18° *Mezouza* en deux exemplaires ; le second est incomplet. In 16. Parchemin.

B. Talmud et commentaires. Homélies et légendes :

1° Feuillet du Talmud, *Berakhot*, 36 *a*. Écriture rabbinique. 1 f. in-fol. à 2 col. troué. Parchemin.

2° Feuillet de *Hagiga*, 20 *a*. Écriture rabbin. égyptienne. 1 f. in-4, défectueux de l'angle inférieur à droite. Papier.

3° Feuillet de *Guittin*, 41 *b*. Écriture carrée, souvent à demi-effacée. 2 ff. à 2 col., dont un côté entaillé. Parchemin.

4° Explications de Raschi sur *Sota*, 22 *a* et *b*. 1 f. à 3 col., entaillé en deux endroits. Parchemin.

5° Paraphrase d'Ascheri (ר׳אש׳) sur *Baba Batra*, ch. I, § 1, avec notes intercalées dans le texte[2]. Écriture carrée, grands et petits caractères, 1 f. gr. fol. à 2 col. Parchemin.

6° Commentaire cabbalistique sur un passage de *Makkot*, 24 *a*, 2 ff. in-4°. Papier.

1. Zunz, *Zur Literaturgesch. der synagog. Poesie*, p. 315 et 321-2, note bien quatre de ces *Selihot*, non la cinquième.

2. Cette identification et d'autres qui suivent sont dues à M. Isaac Herzog.

7° Explication d'un passage de *Berakhot*, 3 *a*, à tendance cabbalistique, משמר. Écriture orientale. 1 f. in-4°.

8° Morceau du מדרש הנעלם. 1 f. petit in-4°. Papier.

9° Commentaire chaldaïque sur le Cantique de Débora 1 f. petit in-4°.

10° Homélie, en arabe, sur la fin du patriarche Jacob. 4 ff. in-4°. Parchemin.

11° Final d'une autre homélie; apologie de Moïse. 1 f. in-4°. Papier.

12° Commentaire, par un membre de l'école tossafiste, sur *Schebouot*, 23. Écriture du XIIIe s. 2 ff. in fol., cassés au milieu. Parchemin.

13° Morceau du ס' המצות, en arabe, probablement de Maïmonide. Fin du n° 192 et n° 193 complet de la série des préceptes positifs, מ' עשה. Écriture carrée orientale ancienne. 2 ff. in-fol. déchirés à gauche, rongés de vétusté. Papier.

14° קצת אברהם « histoire (légendaire) d'Abraham » avec Nemrod, en arabe. Écriture orientale syrienne. 3 ff. in-12. Papier.

15° Développement moral Le commencement et la fin manquent. Écriture rabbin. orientale; encre pâlie. 1 f. gr. in-8°.

16° תוספות רי"א « gloses de R. Jacob b. Abraham », sur *Houllin*, 112 *b* et 147 *b*. Écriture cursive allemande moderne. 1 f. in-4°.

17° Morceau du poème קערת כסף de Joseph Caspi. Écriture Raschi, un peu effacée. 2 ff. petit in-4°, à 2 col.; la dernière colonne est entaillée dans toute sa hauteur. Parchemin gris

18° Partie d'un פתרון חלומ' « clef des songes ». Premier et dernier feuillet d'un cahier Même écriture que la précédente, mais plus ancienne. 2 ff. in-12, dont le premier est écorné en haut à droite. Papier.

N° 1414. Diverses parties d'un traité de liturgie : *a*. Règles pour lire, à l'office du samedi matin, les péricopes du Pentateuque. *b*. Bénédiction après le repas, accompagnée de Pioutim. *c*. Instructions pour l'*Eroub* et la *Schehita*. *d*. Ordre des offices du *Kippour*. *e*. Calendrier et chronologie. *g*. Commentaire sur les poésies de Kippour. *h*. Petites cérémonies familiales et bénédictions. Notes marginales.

Au fol. 9 *b*, à propos de la constitution du calendrier hébreu, la date de la composition du présent volume se trouve en tête d'un tableau : ט' למחזור ר"ס"ד ר' לאלף הששי, « l'an 9 du cycle lunaire 264, ou l'an 6 vers le sixième mille », soit 5006 de l'ère juive = 1246 de l'ère vulgaire. — Écriture rabbin. du XIIIe siècle, 16 ff. petit in-4°, oblongs, brunis de vétusté. Parchemin.

N° 1415 : Linguistique, médecine ; contrats, lettres diverses ; mystique.

1° Morceau du מחברת, Dictionnaire de Menahem b. Saruk. La lettre ע presque entière, depuis la syllabe עג. Belle écriture carrée allemande, du XIIIe siècle, grands et moyens caractères. 1 f. in-fol., cassé au milieu, à 2 col. Vélin.

2° Paradigme des sept formes du verbe en hébreu. Caractères carrés vocalisés, modernes ; encre rouge, avec version latine interlinéaire. 2 ff. in-4. Papier.

3° Conjugaison du verbe פקד et du verbe גלה. Rouleau étroit de parchemin.

4° Partie de grammaire hébraïque, en français ; anonyme. En tête : « Chapitre I, du discours en général ». Moderne. 5 ff. in-4°. Papier.

5° Morceaux d'un traité de médecine, qui traite de la fièvre et des maladies de la peau. Écriture africaine. 2 ff. in-4°.

6° Prière pour la guérison de Louis XV ; signée : Jacob Hayim Gomez Athias, à Bordeaux. Écriture carrée calligraphiée. 1 f. in-4°, papier fort.

7° Fragment d'un livre de comptes, écrit de la même main que les « Livres de commerce du commencement du XIVe siècle », manuscrits à Dijon, publiés et analysés par Isid. Loeb (*Revue*, VIII, 160-196, et IX, 21-50 et 187-213). Parchemin.

8° Trois lettres d'affaires, de et à Nissim Aïsch Esch-Scharfi, en arabe. 1 pièce in-8° et 2 in-16 ; ces dernières mutilées. Vieille écriture africaine.

9° Contrat d'achat par Samuel Aschmal et son frère Juda, ayant pour témoins Abraham Hassan et Isaac Harbona. Noirci et troué. Petite écriture cursive orientale (? du Maroc). 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.

10° Contrat de mariage entre Natanel b. Josef et גאנטיש *Jantes* (?), fille de R. Moïse, à ריאים, en date du mercredi 7 Nissan 5079 (= 28 mars 1319). Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°.

11° *Idem*, entre Jacob b. Juda et Régina, fille de R. Josef b. Abraham, à Avignon, le lundi 11 Siwan 5226 (26 mai 1466).

12° *Idem*, entre Meschoullam b. Tobia Aschkenazi et Simha, fille de Me Sabtaï, à Constantinople, le vendredi 15 Adar II 5342 = 9 mars 1592 (tiré des plats de reliure d'un volume d'œuvres de Caspi et d'Aristote).

13° *Idem*, entre Isaac Lévy, fils d'Oury Feiss, et Vögel, fille de R. Jacob Cohen, à Metz, le mercredi 9 Siwan 5599 (22 mai 1839) Signatures en écriture cursive allemande.

14° Quête au nom de la communauté des Sefardim à Hébron, en Siwan 5641 (mai-juin 1881), par le délégué Abraham Askenazi, dans le but de secourir les victimes de la famine en cette ville.

15° Demande de subvention, adressée au baron Alph. de Rothschild par un comité de Tibériade, en faveur d'un projet de colonie agricole, datée du 3 Siwan 5643 (17 mai 1883).

16° Pièces diverses, en prose et en vers, avec version italienne, par Quintino Ximene Copreti et par d'autres, adressées à Mr Picque, docteur en Sorbonne, 1684-86.

17° Six amulettes, savoir trois sur parchemin (1 in-fol., une longue bande et un morceau étroit) et trois autres sur papier, in-8°, dont une avec transcription latine.

Moïse Schwab.

BIBLIOGRAPHIE

Festschrift zu Israel Lewy's siebzigstem Geburtstag. Herausgegeben von M. Brann und I. Elbogen. Breslau, M. et H. Marcus, 1911 ; in-8° de VI + 436 p. ; partie hébraïque, intitulée תפארת ישראל : 211 p.

La production scientifique de M. Israel Lewy pourrait être caractérisée d'un mot, le mot connu קב ונקי « une mesure seulement, mais pure ». En un temps où l'on écrit avec complaisance, ses ouvrages frappent par leur volume réduit, mais aussi par leur solidité et leur immense érudition. Il était juste que ses amis, ses admirateurs et ses élèves se réunissent pour honorer son entrée dans la vieillesse par un volume de mélanges. Ce beau volume, fort de 650 pages et auquel trente-cinq auteurs ont collaboré, contient plus d'une contribution de prix à l'histoire et à la science du judaïsme et se distingue de toutes les autres publications de ce genre par son caractère en quelque sorte homogène, étant consacré presque exclusivement aux études talmudiques. Aussi, dans les remarques qui suivent sur les différents articles du volume, m'en suis-je essentiellement tenu à ce qui intéresse la littérature talmudique et rabbinique.

L'étude de M. Krauss sur « les lieux de réunion des docteurs du Talmud » (*Die Versammlungsstätten der Talmudgelehrten*) s'occupe de l'état matériel des écoles à l'époque talmudique et plus particulièrement tannaïtique. Si instructif que l'article soit, je ne puis suivre le savant auteur en tous points. Quand Raschi affirme que les écoles étaient situées hors des villes (p. 19), cette assertion est appuyée, pour la Babylonie, par le récit de *Kiddouschin*, 29 *b*, sur l'école (בי רבנן) qui fut infestée par un démon, ce qui est le cas, comme on sait (v. *Berachot*, 3 *b*), des édifices placés en dehors des villes. Pour la Palestine, le fait est attesté par l'anecdocte de la vie de Hillel dans *Yoma*, 35 *b*, où le « gardien de l'école » (שומר בית המדרש) doit être expliqué d'après *Baba Mecia*, 24 *a*. La tentative faite par R. Samuel Edels de l'identifier avec le « gardien » cité dans *Berachot*, 28 *a*, est insoutenable, car dans ce passage-ci il est question du « portier » (שומר הפתח) et dans l'autre du שומר בית המדרש ;

de plus, dans le texte de *Berachot*, on fait très nettement ressortir que Rabban Gamaliel, sympathisant sur ce point comme sur d'autres avec l'école aristocratique des Schammaïtes[1], ne permettait pas à chacun l'accès de l'école et avait, pour cette raison, placé un « portier » pour ne laisser entrer que ceux qui en avaient le droit. Rien ne nous autorise à admettre que la restriction de la liberté d'étudier existait du temps de Hillel. Le passage de *Sanhedrin*, 31 *b*, auquel se réfère M. Krauss (p. 20), n'a rien à faire en la matière : on y oppose l'école locale et l'académie placée sous la direction du Patriarche (בית הועד)[2] et il est indifférent à la question que la première soit située à l'intérieur ou à l'extérieur de la ville. Les amoraïm babyloniens Rab et R. Aschi mentionnent dans *Sabbat*, 11 *a* (dans *Berachot*, 8 *a*, c'est le palestinien R. Simon b. Lakisch), la prescription de construire les synagogues plus haut que tous les autres édifices de la ville, et pourtant M. Krauss reconnaît lui-même qu'en Babylonie les synagogues étaient situées hors de la ville ; dans tous ces passages, עיר désigne la ville qui possédait une synagogue à l'intérieur de la zone sabbatique. — L'explication qui considère תחומא comme une désignation de l'école, explication donnée par Raschbam (cf. Raschi, sur *B. K.*, 20 *a*), n'est pas seulement plus naturelle au point de vue philologique que celle de l'*Aroch* (*s. v.*), mais encore elle est plus vraisemblable au point de vue technique, étant donnée la situation indiquée des écoles ; elle est également confirmée par *Eroubin*, III, 5 (אם בא הכם). — En ce qui concerne la célèbre école de Yabné, M. Kr. (p. 21) écarte avec raison l'interprétation aggadique de l'expression אוצרה של יבנה ; déjà R. D. Louria, dans ses notes sur *Genèse rabba*, LXXVI, 8, avait prouvé par ce passage du Midrasch qu'il y avait à Yabné un magasin de blé encore du temps de Rabbi, alors qu'aucune école n'y existait plus. — L'emploi de שורה pour désigner les « rangs » dans les écoles n'est pas tiré, comme l'affirme M. Kr. (p. 22), de la vigne, car ce mot se trouve non seulement dans la description du Sanhédrin (*Sanh.*, IV, 4), mais aussi dans *Ber.*, III, 2, et dans *Yoma*, 87 *a*, où on ne peut penser à une vigne ni réelle, ni symbolique. Il ressort de *Baba Kamma*, 117 *a*, que dans l'école de R. Yohanan, il y avait « sept rangs » — דרי égale שורות, de là l'expression ר"ל דעדיה, *Sota*, 19 *a* et passages parallèles — et la même division existait dans les écoles des Gueonim d'après le *Séder Olam zouta*, éd. Neubauer, p. 87. Ces rangs se composaient à l'époque des Gueonim de dix membres chaque, de sorte que le texte de *Meguilla*, 28 *b* (non *M. K.*, 28 *a*), doit sans doute être pris à la lettre ; le chiffre de deux cent quarante membres pour une école n'est pas nécessairement une exagération ; il y a eu des écoles qui en comptaient beaucoup plus, v. *Ketoubot*, 106 *a*. Mais si le nombre vingt-quatre ne doit pas être pris à la lettre dans ce passage, il signifie simplement « beaucoup », car ce nombre est usité ailleurs pour désigner une grande quantité ; voir *B. M.*, 84 *a* (כ"ד קשריתא).

1. *Abot R. Nathan*, III, 14 éd. Schechter. V. Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, VI, 110 et suiv.

2. Voir mes *Geonica*, I, 3.

Sanhedr., 102 *a* (א׳ מכ״ד בהכרת et לכ״ד דורות) ; *Menahot*, 93 *b* (אקשיה ליה כ״ד), ainsi que ma remarque dans la *Monatsschrift*, LV, 666, et מעשי תורה, éd. Varsovie, 1884, au chapitre de כ״ד. — M. Kr. croit (p. 24) que l'académie de Yabné se trouvait, pour des raisons politiques, en pleine campagne. Cette opinion est à rejeter, car non seulement on ne conçoit guère pourquoi les Romains auraient permis d'enseigner en plein air plutôt que dans une école[1], mais encore M. Kr. se trompe en admettant que l'académie se trouvait exclusivement sous le ciel : le passage de j. *Ber.*, IV, 7 *c*, et surtout celui de j. *M. K.*, III, 81 *d*, montrent l'existence, à Yabné, d'un בית הועד, qui doit avoir été un édifice considérable, à en juger par l'expression עזורי בית הועד[2]. Mais si les Romains voyaient d'un mauvais œil les tendances séparatistes des Juifs, ils auraient bien plutôt commencé par fermer le בית הועד, d'où ceux-ci recevaient leur direction religieuse et politique. D'autre part, M. Kr. n'a pas remarqué que l'enseignement en plein air et notamment sous les arbres se constate à différentes époques (j. *Ber.*, 5 *c* : *B. M.*, 22 *a*), en sorte que le terme de « vigne de Yabné » se passe d'une explication particulière, surtout si l'on considère que la Judée est un pays très riche en vignes. — Sûrement fausse est la traduction p. 25) de ראשה של גדר par « président de la muraille » (*Mauervorstand*), fonction qui n'est connue ni du Babli (*B. H.*, 24 *a*), ni du Yerouchalmi (I, 57 *b*) ; dans les deux passages il est question du « chef de Gadara », titre qui correspond à peu près à notre maire[3]. — Il est fort douteux que le texte de *Cantique rabba* sur I, 2, dise que R. Éliézer ait utilisé un ancien stade comme école (p. 26) ; ce ne peut guère être le sens de כמין ריס. — L'emploi de pierres à la place de chaises paraît sous-entendu aussi dans j. *Haguiga*, III, 78 *d* ; mais je dois convenir que je ne comprends pas bien ce passage. — Dans les sources tannaïtiques, on ne mentionne nulle part l'étage supérieur de l'école ; partout où il est question d'une עליה, il s'agit de réunions qui ont eu lieu dans des maisons particulières : dans *Sanh.*, 11 *a*, c'est la עליה du Patriarche[4], tandis que pour עליה ביבנה (*ibid.*), il faut sans doute lire, avec la Tosseftа de *Sota*, XIII, 4 : היו יושבין ביבנה. Il est tout à fait invraisemblable que les célèbres « dix-huit mesures » aient été prises au cours d'une visite à un malade ; contrairement à ce que dit M. Kr. (p. 28), le mot כבקר peut désigner n'importe quelle visite[5] ; cela résulte avec évidence de *Soucca*, II, 7, car R. Yohanan, que « les anciens des Schammaïtes et des Hillélites » viennent visiter (לבקר), n'était pas malade :

1. Pendant la persécution d'Adrien, il semble que c'était justement l'enseignement en plein air qui était le plus sévèrement défendu, v. *Berachot*, 61 *b*.

2. Le passage parallèle du Babli (*B. M.*, 59 *b*) a improprement בית המדרש.

3. Peut être le גדר biblique, situé en Judée. — Du reste, pour dire « président de la muraille », il ne pourrait y avoir que ראש הגדר ou ראש גדר, mais jamais ר׳ של גדר.

4. Les leçons hésitent entre R. Gamaliel et son père R. Simon. V. Rabbinowicz, *ad loc.*

5. Voir Maïmouide sur *Sabbat*, I, 2.

autrement il ne se serait pas trouvé dans la soucca[1]. Quant à la date de ces mesures, il est difficile de la déterminer ; M. Kr. aurait dû renvoyer au moins à la copieuse étude de Lerner (*Magazin*, IX). Il n'est pas possible d'admettre, avec M. Krauss, que les docteurs se sont assemblés dans une maison particulière parce que l'école officielle ne fonctionnait pas alors. Même si l'on voulait accepter l'historicité de la notice d'après laquelle le Sanhédrin a été exilé de la « salle aux pierres de taille » quarante ans avant la destruction du Temple, cela n'a rien de commun avec les écoles des Pharisiens, et il est tout à fait impossible que, dans les années qui ont précédé la destruction du Temple, les Romains se soient souciés des écoles des Juifs. M. Krauss a des raisons pour tout ; il vous dira aussi pourquoi certaine halacha a été décidée par les Schammaïtes et les Hillélites dans la demeure de R. Yonatan b. Batyra. C'est, dit-il, qu'il s'agissait de la prescription des *cicit*, innovation nullement sympathique au peuple, comme nous le savons, et l'on voulut s'accorder d'abord sur les grandes lignes, avant de s'adresser au peuple. J'avoue ne pas être de « ceux qui savent » et je m'imaginais que la prescription des *cicit* se trouvait dans certain ouvrage passablement ancien, intitulé « les Nombres[2] » et ne constituait pas une innovation des écoles de Schammaï et de Hillel. Remarquons, à ce propos, que, dans la même circonstance, on décida une halacha relative au *loulab* : l'usage du *loulab* est-il donc aussi une innovation des écoles rabbiniques, qui commencèrent par tenir là-dessus une séance secrète ? M. Kr. rejette toutes les responsabilités sur ces méchants Romains (p. 30). On trouvera tout naturel que certaine consultation sur la fixation de la neoménie ait eu lieu dans l'appartement du Patriarche[3], si l'on considère que peu de docteurs possédaient les connaissances astronomiques nécessaires au calcul du calendrier, de sorte qu'il était impossible de débattre une telle question en séance plénière. M. Krauss est d'un autre avis. Les délibérations eurent lieu dans l'appartement, au milieu du plus grand mystère, parce qu'on craignait l'opposition des Romains. Mais, demanderons-nous, si ce cas de R. Gamaliel s'explique par les circonstances politiques du moment, pourquoi a-t-on érigé en halacha que seuls ceux qui ont été désignés pour cette délibération peuvent y prendre part et personne d'autre ? La réunion qui entendit, dans la maison de Goria[4], une voix céleste proclamer l'éloge de

1. V. *ibid.*, II, 4 : חולין בצורין בין הסוכה.

2. Que le peuple n'ait pas observé cette prescription avec un soin particulier, on le croira volontiers ; mais il y en avait bien d'autres que le peuple négligeait.

3. M. Kr. est sûr que c'était R. Gamaliel, mais v. Rabbinowicz, *ad loc.*, d'où il ressort que la leçon רשב"ג est mieux attestée ; il est parfaitement possible que Samuel le Jeune ait déjà été actif sous R. Simon b. Gamaliel le premier.

4. Probablement identique avec le חנניה בן גוריון de *Sabbat*, I, 4, ce que confirme surtout la leçon de la Tosefta de *Sota*, XIII, 3 : לעגית בן גוריון. M. Kr. ne cite ni la Tosefta, ni la leçon בדיא offerte par un manuscrit du Babli (*apud* Rabbinowicz). Du reste, après נכנס אצל, il faut l'indication d'une personne, non d'un lieu, de sorte que l'explication de בית גדיא par Tycheon est totalement impossible.

Hillel, aurait eu lieu dans une עליה parce que Jéricho était la résidence d'hiver de Hérode et que les Pharisiens ne pouvaient se réunir qu'en secret. M. Kr. en sait davantage encore : cette voix céleste fut entendue lorsque la direction spirituelle de Hillel n'était pas encore reconnue [1]. Mais Josèphe dit justement le contraire : Hérode, par égard pour Hillel et Schammaï (ou Schemaya), dispensa les Pharisiens du serment, et c'est ce Hillel qui dut se cacher à Jéricho dans une maison particulière ! — La phrase אני לא נמניתי עמהן בעליה dans la bouche d'amoras palestiniens s'explique ainsi : certaines décisions graves étaient prises, non en séance plénière, mais dans une salle destinée aux délibérations importantes, ouvertes seulement aux membres les plus considérables de l'académie, peut-être aux docteurs munis de l'ordination (זקנים). — Les indications sur le jardin de l'école (גנתא דבי רב) sont insuffisantes. Il aurait fallu d'abord renvoyer à *Kiddouschin*, 39 *b*, où il est dit clairement que Rab cultivait des légumes dans ce jardin, ce qui permet même à Raschi d'expliquer que ce jardin servait aux disciples pour en manger les légumes, puis à la תרביצא (*Menahot*, 82 *b*), où se trouvait l'école préparatoire à l'académie [2]. Scherira, dans sa Lettre, ne dit pas, comme l'affirme M. Kr., que l'école était dans le jardin même, car le mot התם peut parfaitement se rapporter à Sora, qui précède, et le gaon ne mentionne le jardin que pour expliquer comment Rab pouvait pourvoir à la nourriture de nombreux élèves, exactement comme le fait Raschi. Dans *Nedarim*, 77 *b*, on mentionne le קטרנא דבי רב — déjà du temps de Rab — et dans *B. B.*, 11 *b*, ainsi que dans *Menahot*, 33 *b*, les disciples de Rab décrivent « le portique de l'académie » (אכסדרא דבי רב) comme une véritable maison d'habitation (אינדרונא מעלייא). il n'est donc pas possible que le jardin lui-même ait constitué l'école. — Par ארזא דבי רב il faut entendre sans doute une « poutre de l'école » ; ce genre de bois était particulièrement employé pour les poutres, v. *Sabbat*, 157 *a*, et l'explication de ce passage dans l'*Arouch*, *s. v.* ארזא, et dans Raschi. — Les sièges dorés de l'école de Rab doivent leur existence à une double confusion. Graetz (*Geschichte*, IV², 321) renvoie à la lettre de Scherira pour établir que R. Houna b. Hiyya a succédé à R. Juda, ce que Scherira indique en effet (éd. Neubauer, p. 31), — quoiqu'il eût été plus exact de dire que R. Houna b. Hiyya fut, pendant la vacance qui se produisit dans la direction de l'académie de Poumbedita, à la tête d'une école particulière, qui jouissait d'une grande considération. Quant aux quatre cents sièges dorés, Graetz les a trouvés dans *Bechorot*, 31 *a* ; seulement il n'est question là que des sièges (תכתקי) ; l'or en a été fourni par *Yebamot*, 16 *a*, grâce à une confusion de la מטה של זהב de R. Dosa b. Horkinas avec ces תכתקי. De la Krauss : « C'est sans doute pour l'école de Sora que Houna b. Hiyya

1. Mais dans la phrase suivante on dit exactement la même chose de Samuel le Jeune, qui n'a jamais été un chef de la nation !

2. Kohut, *s. v.*, donne la tradition des Gueonim sur le sens de ce mot ; v. aussi Halevy, *Dorot Harisch.*, III, 225 et s.

procura des sièges d'or », avec Graetz comme source et la remarque : « d'après la Lettre de Scherira, ce que je n'y ai pas trouvé » ! Du moins Scherira et Graetz auraient pu apprendre à M. Kr. que ce R. Houna était un docteur de Poumbedita. — Sur בית רבינו, j'ai réuni les textes qu'il faut dans *Geonica*, I, 42 et suiv., ils peuvent servir à compléter les indications de M. Kr.

De son ouvrage en préparation *Tradition und Tradenten*, M. Bacher nous donne le chapitre intitulé *Vortragende Tradenten tannaitischer Lehrsätze in den amoräischen Schulen*, dans lequel il énumère, dans l'ordre chronologique, les « rapporteurs » ainsi que les maîtres devant lesquels ceux-ci rapportent des enseignements tannaïtiques. Voici quelques observations sur cet article. La phrase ויש כן זו employée par R. Yohanan (p. 2) ne signifie pas, dans j. *Sabbat*, 4 *c*, l. 59 : « une telle halacha est-elle possible ? » mais « y a-t-il sur cet objet une tradition tannaïtique ? » Cette explication est appuyée par le Babli, *Yebamot*, 72 *b*, d'où il ressort que R. Yohanan a accepté la tradition qu'on lui communiquait et non, comme dit M. B., qu'il a critiqué l'enseignement tannaïtique. La véritable explication du texte du Yerouschalmi est donnée par R. D. Louria dans ses *Hagahot*, ce qui paraît avoir échappé à Ratner. — Dans j. *Yebamot*, 9 *c* (ainsi que *Sabbat*, 9 *c*), il faut, contrairement à l'opinion de M. B. (p. 3), lire ואתברת et non ואתבדת, car la première leçon fait seule jeu de mots avec עברת. R. Yohanan avait une grande prédilection pour ces jeux ; voir par exemple *Houllin*, 18 *b* : גיסא גייסא, « mon beau-frère est bien hardi » ; *ibid.*, 19 *b* : נכרי נכרי (c'est ainsi qu'il faut lire à la place de עכו"ם), « l'étranger — c'est-à-dire le Babylonien R. Eliézer — a une opinion étrange » ; *Bechorot*, 18 *b* : אדכפנתא... כפנייתא (c'est la lecture de l'*Aroukh*, *s. v.* כפנורת), « pendant que tu mangeais dans ta faim les fleurs des palmiers ». Je ne crois du reste pas que M. B. soit fondé à tirer ואתברת de תבר, car « tu es brisé » est une phrase incompréhensible et il vaudrait mieux dès lors considérer cette forme comme un *etpeel* de בר, « être dehors » : « Babylonien, dit R. Yohanan, tu as traversé à grand peine trois fleuves (pour venir en Palestine) et tu es tout de même encore dehors ». De l'expression « être dehors », il faut rapprocher non seulement l'hébreu מבחוץ [עדיין] Tos. *Hag.*, II; Babli, 15 *a* ; Yerousch., 77 *a*), mais encore l'araméen ברייתא « fausse doctrine[1] ». — Je ne m'explique pas que M. B. puisse traduire נישתיק ליה par « écouter en silence » (p. 12), alors que ces mots signifient évidemment « faire taire quelqu'un ». — P. 15, la référence est tombée dans la note 2 ; lire : *Pesahim*, 100 *a*.

L'article le plus étendu de ce volume est celui de M. Rosenzweig sur les « interprétations par *al-tikré* » (*Die Al-tikri-Deutungen*), où l'auteur essaie d'établir les principes d'après lesquels ont été formulées ces interprétations. En dépit de l'abondance des matériaux qu'il nous offre, le résul-

1. Voir mes *Geonica*, II, 10; Halevy, *op. cit.*, III, 226 et suiv. A remarquer aussi que R. Yohanan se sert de l'expression תני לכר.

tat final de son étude est fort maigre. Le *Darkê ha-Schinouyim* de Waldberg (Lemberg, 1870) contient non seulement tous les principes qui sont appliqués dans les interprétations de *al-tikré* (non *tikri*, comme l'écrit M. R.), mais encore ceux qui ont été suivis pour d'autres interprétations, avec modification des consonnes ou des voyelles. La désignation même de *Al-tikré-Deutungen* est à mon sens des plus malheureuses, car les règles herméneutiques qui sont à la base de ces interprétations sont souvent appliquées à propos d'interprétations qui ne sont pas introduites par la formule אל תקרי. Bien mieux, et M. R. l'indique lui-même (p. 219), les mêmes interprétations sont souvent introduites par אל תקרי, קרי ביה, etc., ou n'ont pas ces formules; pourquoi donc chercher des règles herméneutiques spéciales pour les interprétations par *al-tikré*? Quand la Mischna de *Berachot*, IX, 5, explique les mots בכל מאדך, dans Deutér., VI, 5, par בכל מדה וכו', elle se sert exactement de la même règle herméneutique que l'école de R. Ismaël, qui interprète ונטמאתם, dans Lévit., XI, 43, par וְנִטַּמְּתֶם (*Yoma*, 39 *a*) et, pour l'histoire de l'herméneutique, il est absolument indifférent que la formule אל תקרי se trouve pour la dernière interprétation et non pour la première. La vue si fine de R. Akiba, מקוה ישראל מה מקוה וכו'[1] repose sur une interprétation du mot מקוה[2], qui correspond exactement à l'interprétation du *Sifré*, *Deutér.*, 357, sur לא נס, et c'est par pur hasard que dans ce passage on emploie אל תקרי et pas dans l'autre. Ce qui est vrai des interprétations de la Mischna l'est aussi de celles du Midrasch et du Talmud et un coup d'œil superficiel sur l'ouvrage de Waldberg suffit à se convaincre du bien fondé de mon assertion : les *al-tikré* ne forment pas une catégorie à part. — Les explications que M. R. donne de chaque cas ne sont pas non plus toujours irréprochables. *Tanhouma*, *Çaw*, sur Lévit., VI, 37, explique זאת התורה לעולה comme זאת התורה לא לעולה, parce que le scheva se rapprochant du son *a*, לעולה se distinguait à peine phonétiquement de לָא עולה. De la même manière, לְחוכין est interprété, dans *Ned.*, 10 *b*-11 *a*, comme לא חוכין. V. aussi M. Margolis, dans *Am. Journal of. Sem. Lang.*, XXVI, 65, qui donne de nombreux exemples, tirés des Hexaples, de la transcription du scheva par α, p. ex. λαμαν (למינן), λαμαλκη (למלכי), λακολ (לְכל), etc. — Dans אל תקרי שפטים אלא שפוטים (*Mechilta*, *Beschallah*, *Amalek*, I)[3], שפוטים est pour של פוטים; le grec πείδες se trouve ailleurs sous les formes פיוטות, פיוטות et פאוטות, ce qui permet d'expliquer של פוטים par משכב זכר. — M. R. n'est pas arrivé à donner une liste complète des phrases de *al-tikré* et j'ai quelques additions à y faire :

1. M. *Yoma*, *i. f.* Mais il ressort de la *Pesikta*, éd. Buber, 137 *b*, que c'est une addition postérieure; aussi manque-t-elle dans certaines éditions anciennes de la Mischna. Sur le caractère antichrétien de cette aggada, v. mon observation dans la *Jewish Encycl.*, I, 308.

2. Jeu de mots sur מקוה, qui signifie « bain » et « espoir ».

3. V. aussi Ehrentreu, dans *Jahrbuch. jüd.-lit. Gesellschaft*, IX, 43 et ma *Haggada in den pseudo-hieronymianischen Quaestiones*, p. 106.

1° *Midrasch Schir ha-Schirim*, éd. Grünhut, 29 *a*, avec référence à Deutér., XXVIII, 10 : אל תקרי ויראו אלא ויראו[1], « et tous les peuples craindront ». 2° *Aggadat Beréschit*, éd. Buber, 126, sur Isaïe, XL, 27 : א"ת למה תאמר יעקב אלא למה תמרה, « ne lis pas : pourquoi dis-tu, Jacob ? mais : pourquoi es-tu rebelle, Jacob ? » 3° *Yetamdénou*, cité par le *Yalkout* sur Nombres, XXIII, 7 : אל תקרי משלו אלא משלו, « ne lis pas : sa parabole, mais : du sien ». 4° D'après une source midraschique, inconnue, le Pardès, *Rosch ha-Schana*, 49 *d*, cite cet *al-tikré* sur Cantique, III, 8 : מפחד בלילות אל תקרי בלילות אלא בלילות[2], « de la terreur des nuits, ne lis pas : des nuits, mais : des sons du Schofar ». 5° *Mahzor Vitry*, 311, citant une source anonyme, sur Exode, XIX, 3 : אל תקרי לבית יעקב אלא לבת יעקב, « ne lis pas : la maison de Jacob, mais : la fille de Jacob ». La source est certainement *Aggadat Beréschit*, éd. Buber, 126[3] : בתו של יעקב זו כנסת ישראל שנאמר כה תאמר לבית יעקב. 6° Barceloni, *Commentaire du S. Yeçira*, 99, cite ce Midrasch sur Gen., XXXIX, 1 : בארלו הקרה אבר הם קורה ויקרא בבגדיו וקורות וכו' du verset est rapproché de « poutre », קרא, « dresser des poutres ». Cette interprétation est différente du *al-tikré* de *Soucca*, 10 *a* (le n° 56 de R.). 7° *Tanhouma*, éd. Buber, II, 60 = *Yalk. Makh. sur Psaumes*, II, 258 : לגזרים שכן בלשון ארמי קורין למהולין גזרים א"ת לגזרים אלא לגזורים, que R. cite d'après *Ochot Hayyim*, II, 15 [1]. 8° Pseudo-Raschi sur *Abot*, III, 3 : אל תקרי אמות אלא אמות, avec référence à Ezéch., XLI, 2, et application des « trois mères » à la triade « Pentateuque, Prophètes et Hagiographes » ou, d'après une autre explication, « Tora, Mischna, Talmud ». 9° *Or Zaroua*, II, 15 : ואיתא בתוספתא[5] אל תקרי ושחת אלא ושפח מלמד שהיו נשפחות של כנים יורדות ומקדקדות וכו'. Cette interprétation se trouve aussi bien dans la *Pesikta*, éd. Buber, 131 *a*, que dans *Lament. r.*, sur IV, 15, mais sans la formule introductive אל תקרי, qui, comme il a déjà été remarqué plus haut, n'importe pas au mode d'interprétation. 10° R. Bahya b. Ascher sur Deutér., XXV, 2, cite cet *al-tikré* d'après le Yerouschalmi : א"ת והפילו אלא והכפילו. Cette interprétation ne se trouve pas dans notre Yerouschalmi, mais comme la fin du traité Maccot y manque, il serait possible que la source de R. Bahya figurât dans la partie du traité que nous n'avons plus. Néanmoins le passage tout entier

1. Je ne vois pas quelle difficulté l'éditeur a vue dans ce passage, qu'il efface ; ce n'est pas une raison parce qu'il manque dans les textes parallèles pour l'effacer.

2. Faute d'impression pour בילָלות.

3. La fin de cette aggada — Dieu est le fiancé de la *Kenésset Israel*, voir mes *Legends of the Jews*, III, 92 — y est appuyée d'une manière analogue sur Exode, XX, 20, נסות étant dérivé de נשא, « épouser », — ce qui répond au בלתי נוכן de Buber.

4. Le *Tanhouma* est aussi la source de *Aggadat Beréschit*, 33, où il ne faut pas corriger, avec Buber, תלו בגדיהם en בלו בגדיהם. Le sens est que la mer se fendit à la vue du signe de l'alliance, lorsque les Israélites releverent leurs habits et que leur corps apparut.

5. Sur cette désignation, v. ma remarque dans la *Monatsschrift*, t. LVII.

est suspect pour deux raisons : d'abord, la formule א"ת ne se trouve pas du tout dans le Yerouschalmi ; ensuite, *Orhot Hayyim*, I, 103 *b*, cite comme source de cette interprétation une consultation gaonique [1]. Il s'ensuit que « Yerouschalmi » désigne chez R. Bahya, non le Talmud de Jérusalem, mais, comme c'est souvent le cas chez les auteurs du moyen âge, un recueil halachique ou aggadique de caractère apocryphe et d'origine inconnue. L'interprétation de בראשית par ברא שית, « il créa six » (a savoir : les quatre points cardinaux, plus le haut et le bas), ne se trouve pas seulement dans le *Midrasch ha-Gadol* (R., 251), mais aussi dans le *Zohar*, I, 15 *b*. Les *Tikkouné Zohar* sont consacrés en grande partie aux interprétations sur « les six » et il est extrêmement vraisemblable que l'auteur du *M. G.* a utilisé ici une source mystique.

La liste des *al-tikré* est précédée d'une étude en 12 pages sur l'histoire de l'herméneutique biblique. Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur cette importante question, mais je ne puis m'empêcher de rectifier quelques indications erronées de l'auteur. Les דורשי חמורות ou רשומות sont des allégoristes [2] et leurs interprétations portent *toujours* sur le texte même de l'Écriture, et non, comme l'affirme M. R. (p. 209), sur les notes placées dans les marges des manuscrits de la Bible. — Que Hillel ait été le premier à se servir des sept formules de logique pour l'interprétation de l'Ecriture et à leur conférer une valeur officielle, Graetz le dit bien, mais non les sources citées (Tos. *Sanh.*, VII ; *Ab. d. R. Natan*, 37), où on rappelle seulement que Hillel, dans sa fameuse discussion sur l'offrande de l'agneau pascal le jour du sabbat, s'efforça de soutenir son opinion en recourant à sept règles herméneutiques [3]. — Ce que M. R. dit des divergences de principe entre R. Ismaël et R. Akiba dans leurs interprétations de l'Ecriture est bien peu clair et il aurait dû renvoyer du moins à l'ouvrage de M. Hoffmann, *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim*. Ce qui est tout à fait inexact, c'est d'avancer (p. 214) que le principe (« formule » serait plus exact) אע"פ שאין זכר לדבר ראיה לדבר remonte à R. Akiba ; si M. R. s'était donné la peine de consulter la *Terminologie* de M. Bacher (*s. v.*), il en aurait trouvé des exemples pour R. Éliézer b. Hyrkanos, R. Eléazar b. Azaria, R. Ismaël et ses disciples. — L'origine de la aggada sur les quarante-neuf sortes d'interprétations bibliques doit être cherchée dans la légende des cinquante portes de la sagesse [4], dont quarante-neuf ont été livrées à Moïse (cf. *Rosch ha-Schana*, 21 *b*). Les soixante-dix genres d'interprétations ne sont appuyés d'aucun

1. Voir aussi la consultation du recueil *Schaaré Teschouba*, n° 16, avec la remarque de Hazan. Cf. Buber, ירושלים הבנויה, p. 39, qui, ne connaissant pas la consultation gaonique, admet le vrai Yerouschalmi comme source de R. Bahya.

2. Voir ma notice dans la *Jew. Encycl.*, I, 405 ; Lauterbach, dans la *Jew. Quart. Rev.*, New Series, I, 291 et s., et I. Lévi, *R. É. J.*, LX, 24.

3. C'est le sens naturel des mots דורש לפני זקני בני בתירה.

4. *Alphabet de R. Akiba*, *Bêt ha-Midrasch*, III, 16, a le chiffre de 5000 ! L'auteur du *Hinnouch*, command. positif 152, cite les soixante portes, ce qui est sûrement une faute de copie.

texte par M. R.; ils se trouvent dans *Nombres r.*, XIV, et souvent dans le *Zohar*; rien de commun, sans doute, avec les soixante-dix langues.

Un des problèmes les plus difficiles de l'histoire de la Halacha est la question de savoir combien en est dû aux rabbins pris individuellement et combien à la masse de ceux-ci. M. Ch. Tscherxowitz essaie de résoudre ce problème dans son article intitulé הכרעה במחלוקת יחיד ורבים; mais je dois dire qu'il ne l'a pas avancé d'un pas. Qu'on ait procédé à un vote avant de décider une halacha controversée, la chose est si évidente que c'est perdre son temps que de chercher à l'établir. Mais là où l'auteur juge tout de travers, c'est dans le cas de *Beça*, 20 *b*. Baba b. Boutta, quoique suivant généralement la tendance schammaïte, partageait, dans le cas en question, l'opinion des Hillélites et, pour bien en marquer la supériorité, il amena un grand nombre de personnes à faire le sacrifice défendu d'après les Schammaïtes. Soutenir que la foule accourue a pris part au vote des deux écoles n'est pas seulement invraisemblable en soi, mais encore contraire à la source citée par l'auteur. Il y est dit que d'abord les Schammaïtes l'emportèrent (גברה ידם של ב"ש על ב"ה), de sorte qu'on voulut fixer la halacha conformément à eux, mais que, par suite de l'intervention de Baba, les Hillélites l'emportèrent et que la halacha fut fixée conformément à leur opinion (גברה ידן של ב"ה וקבעו הלכה כמותם), d'où il résulte que l'expression גברה ידן ne signifie pas, comme le dit M. T., « la réunion des voix », mais « l'opinion publique se tourna de leur côté ». L'attitude timorée de Hillel avait d'abord donné au peuple la conviction que les Schammaïtes avaient raison, mais l'intervention énergique de Baba en faveur des Hillélites causa un revirement de l'opinion publique, à laquelle les adversaires mêmes ne purent se soustraire, de sorte que, dans le vote qui suivit, la halacha fut décidée d'après les Hillélites. La relation est si claire qu'on s'étonne qu'elle puisse être mal comprise. — La distinction que fait M. T. entre les divergences fondées sur des traditions différentes et celles qui ont pour base des arguments de logique n'est pas neuve — Albo la connaît déjà, *Ikkarim*, III, 23 — mais elle n'est sûrement pas exacte; v. Hoffmann, *Der oberste Gerichtshof*, p. 10. — Une opinion également fausse est que chacun avait le droit, aussi longtemps qu'il n'y avait pas eu de vote, de décider conformément à son opinion lorsque celle-ci n'était pas celle de la majorité. Le Yerouschalmi (*Berachot*, I, 3 *a*) exclut l'hypothèse que R. Gamaliel ait pris une décision conforme à son opinion individuelle et cite les exemples de R. Akiba[1], de R. Méir et de R. Simon, qui ne se laissèrent pas guider, dans des cas pratiques, par leurs opinions personnelles, mais regardèrent celles de la majorité comme ayant seules autorité. — La règle יחיד ורבים הלכה כרבים n'exprime pas simplement une préférence donnée à l'opinion de la majorité; c'est ce que montre *Nidda*, 9 *b*, où Rabbi fait valoir exprès l'exception d'urgence (שעת הדחק), sans

1. Dans le cas de R. Akiba on procéda à un véritable vote et ce cas montre combien M. T. est loin de la vérité quand il soutient que ces votes étaient extrêmement rares,

quoi il ne se serait pas permis d'adopter l'opinion de R. Éliézer, bien qu'on n'eût jamais été aux voix, comme on le dit formellement [1]. Il est vrai que, d'autre part, R. Gamaliel en voulut à R. Akiba, d'après T. *Berachot*, IV, t5, lorsque celui-ci employa en sa présence une bénédiction conforme à la formule prescrite par la majorité, mais différente de celle que lui-même avait fixée. R. Akiba s'excusa en disant : « Tu nous as enseigné qu'on doit suivre la majorité »; mais l'insistance de R. Gamaliel montre qu'il s'attendait à ce qu'il fût tenu compte de son opinion à lui. — La question a encore besoin d'être examinée à fond et on ne peut espérer une solution que d'une étude exacte des sources. Une demi-douzaine de textes suffisent à alimenter des considérations pour magazines, mais ne sauraient conduire à un résultat scientifiquement sûr.

M. Perls étudie un point non moins important du domaine de la halacha pratique dans son travail sur « Minhag » (*Der Minhag im Talmud*). La coutume est plus ancienne que la loi ou, pour parler plus exactement, la loi n'est souvent que la coutume érigée en règle. De là les rapports étroits entre la halacha et le Minhag. Toutefois il est dans la nature des choses que ces rapports ne soient pas toujours ceux de deux alliés, mais parfois ceux de deux adversaires. Aussi M. P. traite-t-il aussi bien du « Minhag à côté de la Halacha » que du « Minhag contre la Halacha » et il montre comment les Tannaïtes et les Amoras s'efforçaient de faire droit au Minhag sans faire tort à la Halacha. L'auteur a épuisé la documentation, ou peu s'en faut, mais il n'a pas toujours bien mis en œuvre ses matériaux. Ainsi, il n'indique même pas que dans *Pesahim*, 51 *a*, il y a divergence d'opinions entre Abbayyé et R. Aschi sur le caractère obligatoire du Minhag palestinien ; le premier le met au-dessus de tout autre, mais non le second. Or, cette divergence reflète un chapitre important de l'histoire juive. Abbayyé accepte encore la règle de la soumission des Babyloniens aux Palestinens (כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו); de son temps la Palestine était restée le pays d'où émanait la direction spirituelle du judaïsme. Deux générations plus tard, quand personne ne pouvait plus contester l'hégémonie de la Babylonie, il eût été déraisonnable d'accorder tant d'importance au Minhag palestinien. — Le sens naturel de la règle formulée dans *Pes.*, IV, t, נותנין עליו חומרי המקום וכו' ואל ישנה מפני המחלוקת, est : on doit se conformer à la pratique rigoriste, mais sans donner par là occasion à des discussions ; les explications que le Talmud donne de ce passage (51 *b*) sont forcées. Maïmonide paraît avoir interprété la mischna comme je l'ai expliquée (*Yad*, *Yom-Tob*, VIII, 20) ; M. P. suit naturellement le Talmud. — Ce n'est pas R. Scherira Gaon, comme le soutient M. P., qui a le premier invoqué le verset de Deut., XIX, t4 (לא תסיג גבול וכו') à l'appui du caractère obligatoire du Minhag ; le *Midrasch Mischlé* sur XXII, 28, le donne comme un derasch de R. Simon b. Yohaï. Il se trouve également chez Philon, II, 360 (*De specialibus legibus*, IV, t49) ainsi que dans le fragment, récem-

1. Voir l'explication correcte de ce passage dans Halevy, *Dorot Harisch.*, I, 290.

ment publié par Schechter, d'un écrit hérétique ; v. mon article *Eine unbekannte jüdische Sekte* dans la *Monatsschrift*, LV, 672.

De mauvaises lunettes gâtent de bons yeux. L'étude de M. S. Zuckermandel sur « la dispensation des femmes de certains devoirs religieux » (*Die Befreiung der Frauen von bestimmten religiösen Pflichten nach Tosefta und Mischna*) est une preuve éloquente de cette vérité. Les prétendues divergences entre la Mischna et le Babli, d'un côté, la Tossefta et le Yeronschalmi, de l'autre, touchant la dispensation des femmes des « prescriptions positives conditionnées par le temps » (מצות עשה שהזמן גרמא) doivent justifier la théorie connue de ce savant, d'après qui la Tossefta représente la Mischna palestinienne, tandis que la Mischna actuelle ne serait que la métamorphose babylonienne de l'ancienne Mischna palestinienne. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner longuement cette théorie, défendue par l'auteur avec une grande perspicacité et une érudition immense. Il suffira de montrer comment M. Z., subjugué par son idée favorite, se met hors d'état de voir dans leur vrai jour les choses les plus simples. La Tossefta de *Kiddouschin*, I, 10, citée presque textuellement dans j. *Kidd.*, I, 64 *c*, et, avec des variantes capitales, dans le Babli, 34 *a*, représente censement la mischna palestinienne, que le Babli, non content de l'éliminer de sa Mischna, aurait « corrigée » même comme baraïta pour la mettre d'accord avec son interprétation. Mais si le Babli a su, au moyen d'une simple correction, consistant à ajouter les *cicith* aux commandements positifs en question, accorder la baraïta avec son opinion, il n'avait aucune raison d'enlever tout le passage sur les *cicith* de la Mischna; cette correction aurait justement fait dire à la Mischna ce qu'exige, d'après le Babli, la halacha autoritative! Dans *Menahot*, 43 *b*, le principal texte sur les prescriptions des *cicith*, le Babli, ne dissimule nullement que l'opinion défendue par lui sur בסרת לילה est contestée par les collègues de R. Simon, et dans *Kiddouschin*, le Babli aurait raye une phrase, modifié une autre, pour ne pas accorder que cette halacha est controversée entre R. Simon et ses collègues! On ne s'attendrait guère à trouver sous la plume d'un savant aussi compétent en Halacha que l'est M. Z., la remarque suivante : « Le passage de la Tossefta figurait, à mon avis, dans la Mischna ; on ne voit pas pourquoi R. Juda ha-Nassi n'aurait pas fait place dans sa Mischna à la controverse entre R. Simon et ses collègues. » M. Z. ne sait-il donc pas que la Mischna de R. Juda ha-Nassi *ne contient absolument rien sur les cicith*[1] ? et il aurait examiné une question de détail telle que l'obligation de cette prescription pour la femme ! La rédaction singulière de ce texte de la Tossefta aurait dû suffire à mettre M. Z. sur la voie. Après les mots איזו היא מ״ע ד״ש אינה מצוות מ״ע שהז״ג כגון... מצות שלא הז״ג כגון, on aurait attendu

1. On sait que Maïmonide, sur *Menahot*, IV, 1, a déjà signalé ce fait remarquable, mais l'explication qu'il en donne n'est pas entièrement satisfaisante. La section *Men.*, III, 5-IV, 1, est empruntée à un ancien recueil halachique, comme je me propose de l'établir prochainement.

היא, mais non, comme notre texte porte : ר"ש פוטר הנשים מן הציצית. Le *Sifré*, Nombres, 115, a : ורשו להם ציצית אף הנשים במשמע ר"ש פוטר את הנשים מן הציצית. D'après ce texte, la divergence entre ces tannaïm n'aurait rien à faire avec la question de savoir si *ciciith* fait partie des commandements positifs à époque fixe, ce point n'étant contesté par personne ; seulement les collègues de R. Simon soutiennent qu'en vertu du mot להם, les femmes sont comprises dans cette prescription, tandis que R. Simon applique ici aussi le principe qui dispense les femmes des commandements positifs à époque fixe. Les amoraïm ne connaissaient plus la forme midraschique de cette halacha, comme il ressort de *Menahot*, 43 *a*, où elle est citée sous la forme « abstraite » : הכל חייבין בציצית... נשים וכו' ; de là les tentatives du Babli, *l. c.*, et du Yerouschalmi, *Kiddouschin*, *l. c.*, pour mettre cette divergence des tannaïm en rapport avec la question de כסות לילה. La tossefta primitive de la mischna de *Kiddouschin*, I, 7, devait avoir, à l'école de R. Simon, le texte que nous donne le Babli, tandis que ses adversaires ne citaient que *tephillin*, *toulab*, *schophar* et *soucca* comme exemples de prescriptions que les femmes sont dispensées d'accomplir ; ils n'y comptaient pas *ciciith*, parce que c'était une exception à la règle et qu'une exception ne peut naturellement pas servir à appuyer une règle. Quant aux amoraïm palestiniens, ils ne paraissent avoir connu que la règle de R. Simon dispensant les femmes de *ciciith* (ר"ש פוטר את הנשים מן הציצית וכו'), par quoi ils entendaient que les collègues de R. Simon considéraient *ciciith* comme un commandement positif indépendant du temps (מ"ע שלא הז"ג) ; ils furent amenés ainsi à introduire, dans la Tossefta, *ciciith* parmi ces commandements, alors qu'en réalité *ciciith* constitue une exception. Quand ce passage de la Tossefta eut été « corrigé » par l'addition de *ciciith*, il devenait tout naturel d'ajouter la règle de R. Simon (ר"ש פוטר וכו') comme représentant l'opinion divergente. Telle est la genèse de cette tossefta, sous sa forme actuelle, qui remonte aux amoraïm palestiniens, tandis que le Babli (*Kiddouschin*, *l. c.*) cite la tossefta sous sa forme primitive, et il ressort de *Menahot*, 43 *a*, que le Babli connaissait encore la circonstance dans laquelle R. Simon formula son opinion, ce que les Palestiniens ne savaient plus. Pas plus que dans *Kiddouschin*, nous n'avons, dans *Eroubin*, X, 1, une rédaction babylonienne de la Mischna, dans laquelle les amoraïm babyloniens auraient éliminé le passage אחד האיש וכו' qui se trouve dans la Tossefta, XI, 14, parce qu'il représentait, d'après leur interprétation, l'opinion que *tephillin* n'est pas une prescription à époque fixe (תפילין מ"ע שלא הז"ג), opinion contraire à la halacha adoptée par le Babli. Pour juger combien cette opinion est inadmissible, il suffit de considérer que, d'après le Babli, la divergence entre R. Gamaliel et son adversaire dépend du principe שוי"ש ד"ח [1]. Or, du moment que le Babli conservait dans la Mischna les paroles du préopinant (*tanna*

1. Voir 96 *b* : אלא מתוך תא דשנינן ; le Babli se décide donc en faveur de l'interprétation de la Mischna que le *tanna kamma* soutient שד"ם contre la halacha.

kamma), bien qu'elles fussent contre la halacha reçue שור"ש לאו ד"ת, il n'y avait aucune raison d'éliminer le passage אחד האיש, qui complète seulement l'opinion du préopinant en disant que שור"ש aussi bien que לילה doivent être considérés comme ד"ת. Mais indépendamment de ce fait, est-il concevable que les amoraïm babyloniens, qui n'ont encore jamais été accusés d'avoir eu l'esprit obtus, aient pu se méprendre sur le passage אחד האיש וכו' et l'aient rapporté aux paroles du préopinant, si, dans la mischna primitive, il suivait les paroles de R. Gamaliel, comme le soutient M. Z.? Au fond, voici ce qu'il en est. Un « rapporteur » cite aux Babyloniens la tossefta sur la mischna d'*Eroubin*, XI, 1; mais, comme ces « rapporteurs » faisaient souvent, il omit de citer tout le passage de la Mischna et se contenta d'en rapporter le commencement, c'est-à-dire qu'au lieu de reproduire les paroles de R. Gamaliel, auxquelles se réfère l'addition de la tossefta, il cite seulement celles du préopinant, ce qui donnait à la tossefta le texte qu'elle a dans le Babli. Il était donc tout naturel que les amoraïm babyloniens rapportassent l'addition de la tossefta aux paroles du préopinant, dont l'opinion est שור"ש ד"ת, et c'est pourquoi ils y trouvaient la halacha qui fait de *tephillin* un des commandements obligatoires pour les femmes.

Ce qui est impardonnable de la part de M. Z., c'est qu'il attribue ses opinions hypercritiques à des autorités telles que R. Elia Wilna ou l'auteur du *Noam Yeroushalmi*. Il n'est jamais venu à l'idée du second d'avancer que le Yeroushalmi connaissait le passage אחד האיש; il dit même formellement : והירושלמי נביא הברייתא בקצרה. Quant à R. Elia Wilna, en observant גם סתיא דגמ" הנ"ל דקידושין כר' שמעון, il n'a voulu rien dire d'autre que ce que ces mots expriment, à savoir que la discussion talmudique présuppose la thèse צוצית מ"ע שהז"ג, mais non que le Babli a modifié la Mischna parce qu'il adoptait l'opinion de R. Simon. — D'une manière générale, ce travail contient plus d'une inexactitude. M. Z. assure que la Tossefta ne cite jamais un amora, tandis qu'un amora, R. Josué b. Lévi, figure dans la Mischna. Mais, *Sanh.*, 100*a*, où le dire de R. Josué qui se lit à la fin de la mischna est cité comme une « aggada palestinienne », montre que cette addition à la mischna était inconnue des amoraïm, comme la Mischna éd. Lowe et la remarque de Adeni sur ce passage prouvent que cette addition manquait dans des manuscrits corrects. Nous avons donc sûrement affaire à une addition du plein moyen âge[1]. Et voilà une preuve du peu d'ancienneté de la Mischna! L'autre moitié de l'assertion n'est pas moins fausse, car la Tossefta — mais non la Mischna, qu'on le remarque bien[2] — mentionne

1. Maïmonide, qui, dans son Introduction à la Mischna, compte R. Josué parmi les tannaïtes, paraît être le premier auteur qui atteste cette addition. Le ms. de Munich n'a ni cette addition aggadique, ni la suivante. Il ressort toutefois, de *Nombres r.*, XIII, 16, que déjà pour l'auteur de ce Midrasch, la Mischna se terminait par les mots יברך את עמו בשלום.

2. Il faut naturellement mettre hors de compte le traité *Abot*, qui ne fait pas partie de la Mischna proprement dite.

non seulement R. Gamaliel, le fils de R. Juda ha-Nassi, mais encore les fils de R. Gamaliel, Juda et Hillel[1], qui étaient des contemporains de R. Josué b. Lévi et encore plus jeunes que lui. — La consultation gaonique sur Rab Abba dans certaines sources tannaïtiques se trouve dans l'*Arouch*, *s. v.* רב et אביי, ce qui a échappé à M. Z. — Enfin, il est inexact que, dans mes *Yerushalmi Fragments*, le passage de j. *Yom Tob*, I 60*c*, א"ר אבא זה אחד וכו', soit marqué par des points ; ce passage est reproduit en entier à la p. 163 (le ms. a אבָיי). M. Z. n'a pas vu que j'ai donné deux fragments différents de ce texte (p. 163 et p. 165) et que le passage en question, s'il est illisible dans l'un d'eux, se lit parfaitement dans l'autre.

C'est aussi une étude de halacha historique que M. Büchler nous donne dans son travail sur « les fiançailles juives » (*Das jüdische Verlöbnis und die Stellung der Verlobten eines Priesters im 1. u. 2. Jahrh.*), travail poussé à fond avec la sagacité propre à l'auteur. Il est intéressant de le voir établir que le fait d'étendre un vêtement sur un objet était encore à l'époque talmudique un signe de prise de possession. Mais je doute fort qu'il faille voir cette idée dans *Exode r.*, XVIII, 4 (פרש טליתו) ; il est probable que le mot טלית est une allusion à la gloire de la lumière divine, conformément à la conception connue qui représente la lumière comme le vêtement de Dieu (*Gen. r.*, III). En tout cas, les passages d'*Abot d. R. Natan*, 8 et 23, n'ont rien à faire ici, car il s'agit d'une interprétation aggadique du mot כסף employé par l'Écriture ; dans le premier passage, ce mot est expliqué par כנף, par allusion à l'expression bien connue כנפי השכינה. Une autre interprétation de כסף se trouve dans l'*Alphabet de R. Akiba* (*Bêt ha-Midrasch*, III, 59) : הנוח הקב"ה ידו על ראשו ומיפצו, texte cité par le *Yalkout*, I, 20, sans indication de source, ce qui a fait supposer à Epstein (*Ha Eschkol*, VI, 201) un Midrasch perdu. Je m'étonne, d'ailleurs, que M. Büchler ait pu éprouver quelque doute sur le sens de l'expression פרש טליתו dans un enseignement de R. Akiba, *Kiddouschin*, 18 *b* et parallèles. La controverse entre ce tanna et R. Éliézer n'a de sens que si l'expression désigne les fiançailles. — Il n'est pas nécessaire de prouver que le père ne peut pas vendre sa fille après que son premier possesseur a eu avec elle des rapports conjugaux réguliers, c'est-à-dire après qu'il y a eu נשואין et ביאה, car la halacha est constante : une fois mariée, la femme n'est plus en puissance de père כיון שנשאת אין לאביה רשות בה[2]. Au surplus, le Talmud, *Kid.*, 18 *b*, explique formellement פרש טליתו comme קידושין. Aussi est-il difficile de croire que Raschi ait perdu de vue ces faits si simples dans *Bechorot*, 34 *a*. Il faut donc admettre ou bien qu'il a employé quelque peu inexactement, dans ce passage, נשואה pour קדשה, ou bien qu'il a traduit conformément à l'opinion mentionnée dans *Kidd.*, *l. c.* (יעוד נשואין ע') ; en tout cas, on ne

1. Ni Gamaliel Ier, ni Gamaliel II n'ont eu de fils aussi appelés.

2. Cf. *Sifré*, Nombres, 159, ces mots de R. Akiba : יתומה בחיי האב, qui supposent déjà cette théorie.

peut pas penser, avec M. B., à une succession d'actes telle que עיר ונישואין ביאה ; la phrase dont se sert Raschi décrit par trois expressions la cérémonie de cette union spéciale. — Le texte de *B. M.*, 104 *a*, paraît indiquer que, dans l'ancien temps, le contrat de mariage (כתובה) servait en même temps d'acte de mariage (שטר קדושין), de sorte que Hillel était fondé à déduire du texte de la *Ketouba* le caractère spécial du mariage en question. Dans le livre de Tobit, VII, 13, le contrat de mariage paraît aussi jouer en même temps le rôle d'instrument du mariage. Rosenmann, *Studien zum Buche Tobit*, 17, et M. Büchler, p. 122, s'étonnent que ce soit le père qui dresse l'acte et non le mari. Mais le Talmud (*Kiddouschin*, 9 *a*) sait aussi que la halacha qui fait écrire l'acte de mariage שטר קדושין par le mari, au rebours de tous les autres actes d'achat, qui sont écrits par le vendeur, est conforme à un usage postérieur, tandis qu'auparavant c'était le père qui, comme « vendeur », dressait cet acte[1]. — Sur la question de savoir si les contrats de mariage étaient écrits et remis dès les fiançailles (ארוסין) — M. Büchler a réuni une copieuse documentation à ce sujet (p. 122-129) — il y aurait lieu de renvoyer encore à *Kiddouschin*, 50 *b*, où il est expressément rapporté qu'en Babylonie l'usage était variable : en certains endroits on écrivait les contrats de mariage après les fiançailles, dans d'autres c'était avant. En Palestine, l'usage paraît s'être établi à l'époque des amoras de donner une *Ketouba* à la fiancée ; cf. j. *Ked.*, II, 62 *d* : קדשה סתם ... הארוסין, où on sous-entend que la fiancée est en possession d'une Ketouba.

Le dernier chapitre de l'étude de M. B. est consacré à une question aussi importante pour la halacha que pour l'histoire ; il est intitulé : « la fiancée d'un aaronide et ses droits à la *terouma* ». Sans vouloir éclairer à fond ce sujet, ce qui m'entraînerait trop loin, je dois me borner à quelques brèves remarques. Le terme הבעל dans *Ned.*, x, 5, ne prouve rien en faveur de droits spéciaux du fiancé dans le cas en question, comme le dit M. B. (p. 131), car il est encore employé ailleurs par la Mischna, par exemple dans x, 1, 2, 3. La source biblique de ce droit est trouvée par la Halacha (v. le *Sifrê* dans Nombres, xxx, 7, והיו תהיה לאיש) de là vient la dénomination de בעל, synonyme de איש, mais qui, signifiant uniquement « mari », est préférable à איש, qui peut se dire aussi bien pour le « mari » que pour l' « homme » opposé à la femme. — Pour ce qui est de la mischna de *Nedarim*, x, 5, où M. B., contrairement au Talmud, lit ששהתה, qu'il rapporte à בגרה, il a perdu de vue la Tossefta de *Ned.*, VI, 4, dont les mots אבל בגרה ונשאת אי ששהתה י"ב חדש sont sûrement pris à la mischna ; ainsi la Tossefta interprète l'enseignement

1. Cf. *Tossafot*, *Kiddouschin*, 9 *a*, *s. v.* הלכתא, qui remarquent avec raison, contre Raschi, que la différence entre l'acte de mariage et tous les autres actes de vente doit être considérée, d'après le Talmud, comme un « usage du pays ». En d'autres termes, nous nous trouvons ici en présence d'un stade postérieur de l'évolution, à une époque où le fait d'épouser une femme avait cessé d'être un achat. Cf. aussi *Kidd.*, 16 *a* en haut, où l'on admet pourtant que, même du point de vue biblique « l'acte de mariage est écrit par le mari.

de la Mischna exactement comme le Talmud. La leçon ששהתה dans la Mischna de Cambridge ne prouve rien contre l'interprétation du Talmud : dans la Mischna comme dans la Bible, la copule manque souvent devant le second membre de phrase, de sorte que ששהת peut-être compris comme s'il y avait וששהת. Bien mieux, il est probable que le Talmud ne pensait pas du tout à changer le texte de la Mischna ; les mots qu'il emploie, תני הבוגרת וששהתה וכו', veulent dire seulement que ששהתה représente un cas distinct et ne fait pas partie de celui de בוגרת[1]. Quand, d'autre part, M. B. objecte à l'interprétation du Talmud que la veuve et la pubère sont séparées par ששהתה et que la même époque ne peut conséquemment être prescrite pour l'une et l'autre, il n'a pas tenu compte d'un fait assez simple. On distingue trois époques pour une בוגרת : douze mois si les fiançailles ont eu lieu le jour de la puberté, trente jours si elle était pubère au moins un an avant les fiançailles et le temps qui manque pour compléter une année entière si elle était pubère moins d'un an avant les fiançailles[2]. Le rapprochement de בוגרת et de אלמנה serait donc certainement faux, et ce n'est pas sans raison que la Mischna mentionne d'abord le cas de בוגרת, puis ceux de ששהתה et de אלמנה, pour lesquels l'époque est exactement déterminée[3]. — M. B. (p. 132) a une opinion inadmissible touchant la divergence entre R. Akiba et R. Tarphon. Si l'on admet que les fiançailles n'ont pas assez de force pour permettre à une israélite (laïque) l'usage de la *terouma*, il importe peu que celle-ci lui fournisse la totalité ou seulement la moitié de sa subsistance. Il ne saurait être question non plus d'admettre que R. Akiba voulait voir la *terouma* traitée avec plus de sévérité que le prêtre R. Tarphon[4], car, s'il en était ainsi, il n'aurait pas permis à la fiancée d'un aaronide de recevoir la moitié de sa subsistance en *terouma*. La véritable explication de cette divergence est si visible qu'il est étonnant qu'elle ait échappé à M. B. Par suite de leur impureté naturelle, les femmes ne sont pas en état d'utiliser elles-mêmes la *terouma* pendant un

1. Ascheri, *ad loc.*, a une leçon toute différente, car il affirme que le Talmud corrige וששהתה en ששהתה et que la Mischna parle d'une בוגרת qui était pubère douze mois avant les fiançailles. M. B., qui renvoie à Ascheri, ne mentionne pas son explication, qui est fort semblable à la sienne. Ascheri a contre lui, outre la tradition concordante des anciens auteurs, le fait que ששהתה ne peut se rapporter qu'à l' « attente » après les fiançailles ; pour « passer un an comme בוגרת », il aurait fallu שעשתה.

2. V. *Ketoubot*, 57 *b*, les extraits de la *Schitta* sur ce passage, ainsi que *Nedarim*, à l'endroit cité.

3. La Mischna commence par בוגרת pour établir un lien avec la mischna de x, 2 (où, du reste, il est question, à mon avis, de la femme mariée et non de la fiancée, comme le dit le Talmud, *ad loc*).

4. M. B. l'appelle Schammaïte sévère, ce qui est très douteux eu égard à j. *Sabbat*, IV, 35 *b*, où il est dit formellement qu'il ne suivait les Schammaïtes que pour deux halachot. Dans la Tossefta de *Yebamot*, I, 10, R. Tarphon représente aussi le point de vue schammaïte dans la question de צרת הבת.

tiers du temps environ[1]; de là l'opinion de R. Juda b. Batira (*Kiddouschin*, 58*b*; Tosseftа, v, 1), d'après laquelle la fiancée du prêtre reçoit le tiers des aliments en *houllin*. Mais R. Akiba va encore plus loin et soutient que la moitié au moins doit en être *houllin*, car il serait très difficile à la femme, même dans le temps de sa pureté, de se mettre en garde contre toute impureté lévitique (שתהשמר מצויות לטמא טהרות); dans ces conditions, elle a le droit de demander la moitié de ses aliments en *houllin*[2]. Il est inexact de dire, comme le fait M. B. (p. 134), que R. Juda partage l'opinion de R. Tarphon; en réalité, il représente déjà le point de vue de la « dernière Mischna », tout comme son collègue R. Méir (*Yebamot*, 56*b*); aussi défend-il à la fiancée l'usage de la *terouma*; seulement il est d'avis que ce n'est pas un devoir pour le mari de lui donner les aliments en *houllin*; elle reçoit de la *terouma*, pour la valeur de laquelle elle achète des aliments ordinaires. Son collègue R. Simon b. Gamaliel, au contraire, tenant compte du bas prix de la *terouma*, exige que la femme reçoive en *terouma* le double, afin de pouvoir se procurer pour le prix qu'elle en retire les aliments dont elle a besoin. Si l'on considère que les disciples de R. Tarphon, comme R. Méir et R. Juda, connaissaient déjà la « dernière Mischna », qui interdit tout à fait à la fiancée l'usage de la *terouma*, il serait extrêmement invraisemblable en soi que R. Tarphon et R. Akiba s'en fussent encore tenus au point de vue d'après lequel les fiançailles donnent à la fiancée le droit de manger de la *terouma*. Il faut ajouter à cela, premièrement, qu'en ce qui concerne le droit du fiancé d'annuler les vœux de sa future, R. Éliézer connaît déjà la restriction des douze mois (*Nedarim*, x, 5), ensuite que ni la Mischna, ni le Talmud de Babylone ne connaissent d'époque — en dehors de l'époque biblique, bien entendu — où l'usage ait encore existé de laisser manger la *terouma* à la fiancée aussitôt après les fiançailles. M. B. a donc toutes les sources contre lui quand il place (p. 134) la première restriction des droits de la fiancée à l'époque qui suit R. Tarphon. Il s'appuie sur l'histoire de R. Tarphon, qui se fiança avec trois cents femmes pour leur permettre l'usage de la *terouma*. Cette preuve est si faible qu'elle a à peine besoin d'être réfutée; outre que l'on conçoit fort bien, suivant la remarque de Weiss (*Dor dor*, I, 158), que la famine ait favorisé plus d'une dispense à une loi sévère — noter qu'il s'agit d'une mesure rabbinique — il est au plus haut point vraisemblable que ces femmes étaient pubères et n'auraient eu par conséquent qu'à attendre trente jours pour avoir le droit de manger la *terouma*. D'une manière générale, il y aurait lieu d'examiner si l'indication du Yeroushalmi sur la « Mischna antérieure » permettant sans plus de formalités à la fiancée la consommation de la *terouma* repose sur une tradition ou sur une combinaison. La seconde

1. V. *Berachot*, 31*a*, touchant l'usage des נקיים ז', qui était sans doute observé dès l'époque tannaïtique.

2. Mon explication est déjà indiquée par Raschi sur la mischna de *Ketoubot*, 57*a*, et Maïmonide, *Ischout*, XII, 3. Il s'ensuit naturellement que, même d'après R. Akiba, toute la subsistance peut être fournie à la fiancée en *terouma* si elle y consent.

hypothèse est bien plus vraisemblable[1], si l'on considère que certains Tannaïtes et même notre mischna[2] représentent le point de vue de l'origine biblique de la défense de manger la *terouma* et qu'une telle opinion aurait pu difficilement se faire jour si une pratique contraire à elle avait encore existé a l'époque des tannaïtes. La correspondance entre Yohanan b. Bag-Bag et R. Juda b. Batira sur le droit de la fiancée a manger de la *terouma* s'explique très simplement ainsi : la pratique ne reconnaissait plus ce droit, et tandis que Ben Batira ne voulait pas le contester au moins en théorie, Ben Bag-Bag soutient que la pratique suit exactement la loi biblique, qui défend la *terouma* à la fiancée. C'est ainsi que cette discussion a été comprise par la plupart des amoras, à l'exception de Rabina, qui essaie de l'expliquer d'une manière très forcée. Il se peut aussi que R. Juda b. Batira, qui vivait a Nisibis, où il n'y avait que de la « *terouma* rabbinique », ne reconnaissait la « dernière » mesure (משמה אחרונה) que pour la Palestine, où il s'agit de « *terouma* biblique », tandis que R. Yohanan b. Bag-Bag ne voulait pas se rendre à cette distinction. Le *Sifré Zoutta* admet que la fiancée ne peut manger de la *terouma* que si son travail appartient au mari ; M. B. n'a pas suffisamment fait ressortir que c'est la un essai de justification de la Mischna antérieure. Le *Sifré* ne sait donc rien d'une Mischna encore plus ancienne, qui reconnaîtrait ce droit à la fiancée aussitôt après ses fiançailles. — La citation du *Midrasch Hagadol* sur Exode, XVI, 16, n'est pas tirée de la *Mechilta de R. Simon*, comme l'admettent MM. Hoffmann et Büchler, mais du Commentaire de R. Hananel, ainsi qu'il ressort du Commentaire de R. Bahya b. Ascher sur ce verset. — Dans *Séder Eliahou z.*, XVIII, 20, Friedmann, Ben Bag-Bag, le disciple de Hillel, porte le nom de Yohanan.

(*A suivre*)

LOUIS GINZBERG.

HENRI REGNAULT, **Une province procuratorienne au début de l'Empire romain. Le procès de Jésus-Christ**, Paris, Alph. Picard, 1909[3], in-8°, 144 p.

Cet ouvrage est, croyons-nous, une thèse de doctorat en droit, et la partie purement juridique en est solide et bien informée. L'auteur pense, et je pense avec lui, qu'à l'époque du procès de Jésus le sanhédrin juif n'avait pas compétence pour des causes capitales, que le procurateur de la province — véritable gouverneur — possédait le *jus gladii* à l'égard des

1. Cf. Dünner, sur *Kidd.*, 10 *b*. Ses observations, ignorées de M. B., méritent pourtant qu'on s'y arrête.

2. Cf. Dünner, *l. c.*, qui fait remarquer avec raison que dans la mischna de *Yebamot*, il est sous-entendu quelquefois qu'il est bibliquement défendu à la fiancée de manger de la *terouma* ; v. par contre *Kidd.*, III, 1.

3. Je m'excuse du retard involontaire de ce compte rendu.

pérégrins, que, par conséquent, le sanhédrin joua dans ce procès le rôle, non de juge, mais d'accusateur, que, si le motif *psychologique* qui détermina l'accusation fut d'ordre religieux (blasphèmes, prétention messianique, etc.), le motif *légal* de la condamnation fut d'ordre politique (sédition, usurpation du titre de roi), que le supplice, comme la condamnation elle-même, ne s'explique que par la législation romaine et fut entièrement l'œuvre des Romains.

Tout cela a été établi bien des fois, notamment par Salvador, par Mommsen et par moi-même dans mon étude (restée inconnue de M. R.) « Josèphe sur Jésus ». Mais M. R. fortifie une thèse juste par une analyse minutieuse des textes juridiques, dont on lui saura gré. En revanche, son exégèse des textes historiques, qu'il s'agisse de Josèphe ou des récits évangéliques, témoigne d'une grande inexpérience.

Dans le chapitre initial, beaucoup trop long (p. 5-41), où il étudie la condition de la Judée depuis la conquête de Pompée jusqu'à la déposition d'Archélaüs, il commet divers contre-sens sur les textes des décrets conservés par Josèphe : le moins plaisant de l'affaire n'est pas la polémique qu'il institue à leur propos contre un « M. Weill », oubliant ou ignorant : 1° que M. Julien Weill n'est pour *rien* dans la traduction des livres XI-XV des *Antiquités*, due à M. Chamonard ; 2° que toutes les notes de ce volume — comme j'en ai prévenu expressément le lecteur — sont de ma plume. Après cette étourderie, comment s'étonner que l'auteur traduise (XIV, 8, 5) les mots ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ par « ceci est l'œuvre d'Hyrcanus », que dans la traduction du célèbre rescrit d'Auguste (XVI, 6, 2), non content de passer les mots caractéristiques ἔκ τε σαββατείου ἔκ τε ἀνδρῶνος, il traduise κοινὸν τῆς Ἀσίας par « l'ensemble de l'Asie » et ἐπιγλογαφήθη par « écrit sur une colonne », et que, dans le même document, il voie « un remaniement de Josèphe » dans le titre donné à Hyrcan, ἀρχιερεὺς Θεοῦ ὑψίστου, mots qui suffiraient à eux seuls à prouver l'authenticité savoureuse du morceau ?

Dans l'analyse du récit évangélique l'auteur s'est créé des difficultés aussi insurmontables qu'inutiles en voulant à tout prix expliquer quantité de détails sans valeur historique, qui ne doivent leur existence qu'à la libre fantaisie des narrateurs ou à leur désir de justifier certaines prophéties. Pis encore, il s'obstine à prendre pour un document historique le quatrième évangile et s'évertue à en combiner les données avec celles des Synoptiques, avec quel succès et quelle vraisemblance on le devine. Les Actes des Apôtres ne sont pas mieux traités. Parce que Stéphane (Actes, VII, 4) raconte aux Juifs qu'Abraham est parti de Harran après la mort de son père, alors que d'après la Genèse, XII, 1, l'Éternel lui commanda de quitter « la maison de son père », M. R. en déduit (p. 26) : 1° qu'il y a contradiction entre ces deux textes (je ne l'aperçois pas) ; 2° que « *aucun juif n'ayant protesté* » (ce trait n'est-il pas délicieux ?), « nous sommes amenés à conclure qu'à côté du récit biblique existait une tradition différente communément acceptée ».

Il est fâcheux que ces taches — dont il serait facile de décupler le nombre — et une certaine absence de critique enlèvent beaucoup de son autorité à un travail d'ailleurs consciencieux et dont la thèse proprement dite mérite, je le répète, pleine approbation.

TH. REINACH.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome LI, p. 7, note. — J'ai relevé l'erreur de Bertholet, qui attribue au fils de Gamliel des Actes des Apôtres une parole que le Midrasch *Vayikra Rabba*, II, met dans la bouche de Simon fils de Gamliel II. Je signalais à cette occasion l'étrangeté du fait que ce Tanna citerait une opinion de la Mischna, c'est-à-dire d'un écrit composé après lui. En réalité, il faut rayer le nom de Simon b. Gamliel dans ce passage. Tout le morceau est un extrait du *Tanna debé Eliahou* (p. 36 éd. Friedmann) qui fait parler Élie le prophète. On voit comme il est difficile de traiter de l'histoire des idées religieuses sans le secours de l'histoire littéraire. C'est par ignorance également de l'origine de cette page de *Vayikra Rabba* que j'ai mentionné l'opinion de cet ouvrage sur l'efficacité de la lecture du chapitre du Lévitique, relatif au bélier du sacrifice quotidien, pour le salut du payen comme de l'Israélite, opinion qui tranche sur toutes celles qui se groupent autour du sacrifice d'Isaac. En réalité, l'auteur du *Vayikra Rabba* ignorait et cette idée et ce texte du *Tanna debé Eliahou :* la présence dans *Vayikra Rabba* de ce morceau, comme de plusieurs autres de même nature, est due à une interpolation tardive. — *Israel Lévi.*

T. LXVI, p. 156. — La nouvelle édition anglaise du troisième volume du *Golden Bough,* qui a paru cette année, ne se distingue de la précédente, pour ce qui concerne Pourim, que par le rejet en appendice du chapitre relatif à Jésus. Les termes par lesquels M. Frazer explique la survivance possible du meurtre rituel dans des milieux juifs particulièrement arriérés sont atténués et l'auteur prend soin de dégager le Judaïsme de la solidarité de pareilles monstruosités, si elles sont prouvées. Mais il ne rejette pas la possibilité de semblables crimes, qui

s'expliqueraient par une reviviscence de superstitions primitives. Aussi ne faut-il pas s'étonner que dans l'affaire Beilis le procureur général, dans sa réplique finale, ait produit à la barre comme le résultat de la science cette hypothèse, dont nous avons, croyons-nous, montré la faiblesse. Cette exploitation d'une opinion exprimée par un savant aussi autorisé que M. Frazer, nous l'avions prévue et, si notre compte rendu trahit une certaine irritation, c'est que nous avions été surpris de la légèreté inattendue de l'auteur, qui ne craignait pas, pour les besoins de sa thèse, de fournir des armes à l'ignorance sectaire. M. Frazer, et l'on n'attendait pas moins de la noblesse de son caractère, surpris et indigné de l'emploi qu'on faisait de ses paroles, a protesté avec une véhémence courageuse contre cette interprétation dans une lettre adressée au *Times*, n° du 13 novembre 1913 — *Israel Lévi.*

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

Bernheeimer (Carlo). I. Sur le Recueil de Consultations appelé זרע אנשים 98
II. Le poète Saül Caspi 104
Ginsburger (M.). Samuel Lévy, rabbin en financier (*suite*)..... 111 et 263
Kahn (Salomon). Les Juifs de la Sénéchaussée de Beaucaire (*fin*)..... 75
Liber (M.). Les Juifs et la Convocation des Etats-Généraux (*fin*)..... 161
Marmorstein (A.). I. La réorganisation du Doctorat en Palestine au IIIe siècle..... 44
II. David Kimhi apologiste..... 246
Martin (Jean). Une inscription romaine en Judée..... 54
Poznanski (Samuel). Deux listes commémoratives de la Gueniza..... 60
Régné (Jean). Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alphonso III concernant les Juifs (*suite*)..... 252
Reinach (Adolphe). Noé Sangariou. Etude sur le Déluge en Phrygie et le synchrétisme judéo-phrygien (*suite et fin*)..... 1 et 213

NOTES ET MÉLANGES

Lambert (Mayer). Les Premiers et les Derniers Prophètes..... 136
Schwab (Moïse). I. Le mot אלמוגים..... 138
II. Manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale..... 290
Sidersky (D.). Notes de chronologie biblique..... 134
Weill (Julien). Une homélie énigmatique de Raba..... 285

BIBLIOGRAPHIE

GINZBERG (Louis). Festschrift zu Israel Lewy's siebzigsten Geburtstag.. 297
LAMBERT (Meyer). Etude de philologie sémitique, par Paul JOUON..... 156
LÉVI (Israël). I. Le Rameau d'Or. Etude sur la magie et la religion, par J.-G. FRAZER, trad. par R. STIÉBEL et J. TOUTAIN..... 141
II. Talmud Babylonicum, Codicis hebraici Monacensis 95, phototypice ed. H. L. STRACK. 158
REINACH (Th.). Une province procuratorienne au début de l'Empire romain. Le procès de Jésus-Christ, par Henri RÉGNAULT 315
Additions et rectifications 318
Table des matières.... 319

ACTES ET CONFÉRENCES

Allocution de M. Isidore LÉVY, président..... II
Procès-verbal de l'Assemblée générale du 6 avril 1913..... I
Rapport de M. Ed. de Goldschmidt, trésorier..... III

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.66

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY